فاضل الربيعي

الجماهيريات العنيفة

في العلاقة بين السياسة والمعرفة والجماهير



-1-

في الثامن عشر من آب/ أغسطس 2003؛ وبينما كان العراق يغطس في المغطس الرهيب للاحتلال الأمريكي، وتتعاظم عذابات العراقيين من المهانات والقتل، وعمليات المداهمة التي طاولت كل متر مربع في طول البلاد وعرضها؛ وفيما الجدار الأمني يتلوى كالثعبان في بطن الضفة الغربية من فلسطين المحتلة ـ كما يقول وصف الرئيس الأمريكي بوش ـ حيث تظهر إحدى تفرعاته في صورة جدار آخر يفصل رفح المصرية ويفلقها نصفين، وليجري عندئذٍ عزل عشرات المئات من المواطنين الفلسطينيين عن أهاليهم ومزارعهم وبيوتهم في رفح الفلسطينية؛ كان تلفزيون المستقبل اللبناني الذي يديره رئيس الوزراء رفيق الحريري، بالتعاون مع شركة سيرتيل السورية للهاتف النقال، يقومان في كل من بيروت ودمشق وعمان بتنظيم أكبر تظاهرة جماهيرية، احتفالاً بنهاية السباق في آخر حلقة من برنامج المسابقات الغنائية سوبر ستار، بين المطربين الشباب الهواة، لاختيار سوبر ستار الغناء العربي لهذا العام.

بلغت المسابقات الغنائية مساء ذلك اليوم القائظ من شهر آب / أغسطس 2003 ذروتها، وكان البث الحي على الهواء يشمل كل المحافظات والمدن، وحتى القرى في سورية ولبنان والأردن وبعض البلدان العربية الأخرى، حيث نُصبت شاشات تلفزيونية عملاقة وامتلأت الشوارع والساحات العامة، ومطاعم الهواء الطلق والحدائق العامة مثل حديقة الجاحظ في قلب العاصمة السورية، بمئات الآلاف من الشباب والرجال والنساء والمراهقين الذين بدوا مشدودي الأعصاب، وهم يتابعون بقلق بلوغ المسابقات مرحلة من التنافس المثير بين مطربتين شابتين هاويتين.

ونحو الساعة العاشرة ليلاً، اضطرت الشرطة الأردنية إلى الزج بأعداد جديدة من أفرادها للسيطرة على انفعالات الحشود الجماهيرية الهائلة التي تدفقت إلى الشوارع والساحات والميادين الرئيسية، تهتف للمطربة الهاوية ديانا كرزون الأردنية من أصل لبناني، بينما بلغت الانفعالات ذروتها في المدن والشوارع السورية، حيث انهمرت الدموع واختلطت بهتافات الابتهاج، لوصول المطربة الشابة رويدا عطية المرحلة الأخيرة من السباق. هذه المرحلة التي ضمت اثنا عشر متسابقاً من الوطن العربي كانت هي الأخرى ذروة التنافس والانفعال. كانت الحشود الجماهيرية التي تدفقت إلى الشوارع في البلدين العربيين المجاورين للبلدين الشقيقين والمحتلين العراق وفلسطين، تتجاوز في أعدادها أي إمكانية للإحصاء، وكانت المشاعر والانفعالات تفوق كل تعبيراتها المباشرة، حين صوّت للمطربتين المتنافستين نحو أربعة ملايين و800 ألف مواطن، تصويتاً مباشراً وحراً ونزيهاً خالياً من أي تلاعب، وفوق ذلك بواسطة الهاتف النقال وشبكة الإنترنت.

يعد برنامج المسابقات الغنائية الجديد سوبر ستار الذي تشرف عليه شركة (music mastrr) من البرامج الناجحة في بريطانيا وهولندا والكثير من البلدان الأوربية، وهو برنامج تبثه إحدى القنوات التلفزيونية البريطانية في الأصل، باسم بوب آيدل، وحظي في أوربا بشهرة واسعة حتى أن التلفزيون الهولندي صار يعرض نسخة هولندية منه باسم idois . ولكنه نادراً ما حظي بمثل هذا النوع المسبوق من الحفاوة والاستقبال الجماهيري في أي من العواصم الأوربية، وبالكاد يمكن رؤية اهتمام واسع النطاق بالمتسابقين كالذي حظي به في لبنان وسورية والأردن. وقد يكون نجاحه، من هذه الزاوية، محدوداً أو مقتصراً من الناحية العملية على جمهور شديد الخصوصية، خارج استوديوهات

التلفزيون الهولندي أو البريطاني. على العكس من ذلك أظهرت بيروت ودمشق وعمان اهتماماً استثنائياً بالحدث، حين راحت تهتف باسم المطربتين المتنافستين على اللقب رويدا عطية وديانا كرزون، بل ورُفعت الأعلام والصور واللافتات التي تنادي بالتصويت لهما. وكان لافتاً أن غالبية الجماهير المحتشدة والساهرة في الشوارع، هي من الشباب الذين انضم إليهم رجال ونساء ينتمون إلى جيل أكبر سناً، وحتى بعض العجائز اللواتي انهمرت دموع الكثير منهن، حتى اختلطت صلوات الدعاء الديني بالفوز والنصر مع صيحات الإعجاب والطرب.

على ماذا تدل هذه الظاهرة؟

قد تكون سيريتل نفسها، المشرفة على ترتيبات الحفل الموسيقي وإعداد الحشود الجماهيرية وتنظيمها وقامت بتدابير استقبال البث في سورية، بالتعاون مع التلفزيون الرسمي، مبهورة بالحدث الذي ساهمت في صناعته، وربما فوجئت بحجم الاهتمام والحفاوة الجماهيرية، وبنوع وطبيعة المشاركات الواسعة التي حظيت بها عملية التصويت

ـ التي تدّر بلا شك ربحاً وفيراً على الشركة بفضل تسعيرة المكالمات بواسطة الهاتف النقال ـ ولكنها مع ذلك، ستبدو سعيدة لا بنجاحها هذا وحسب، بل وبصعود دورها الاجتماعي، فهي لم تعد بعد اليوم، مجرد شركة للهاتف النقال مُتجهمة الأبواب ومُحاطة بالحراس والتدابير الأمنية؛ بل أضحت جزءاً عضوياً من النسيج الاجتماعي والاقتصادي للبلاد. لا يتعلق الأمر بالنسبة ليـ وفي ما يتصل بتفسير هذه الظاهرة ـ بتعطش الجماهير إلى التصويت، أو التلهف إلى الممارسة الانتخابية وحسب، فهذا أمر فرغنا من النقاش حوله منذ وقت طويل وقد لا يستحق الكثير من الكلام والاستطراد؛

بل بأمر آخر أكثر أهمية، هو صناديق الاقتراع الإلكترونية الجديدة التي تُعدُّ بها الشركات أجيالاً من الجماهير.بكلام آخر: أريد أن أقرأ هذه الظاهرة من خلال الحدث الهلعي الذي رافقها، أعني: احتلال العراق وصعود أدوار الجماهير المسلمة (أو الإسلامية).

فهاهنا شركة تجارية، سواء أكانت تلفزيون المستقبل أم سيرتيل، وقد لعبت دور الحزب السياسي الذي ينظم نوعاً جديداً من الانتخابات أو الاستفتاء. وهذا هو بالضبط المضمون الحقيقي للحفل الموسيقي والغنائي. ومنذ الآن سوف تتنافس الشركة مع الحزب القديم، وقد تقوم بسرعة غير متوقعة بإزاحته بسلامة ونعومة، لتفرض في النهاية سيطرتها المطلقة على الجماهير التي كانت حتى الآن من المنظور التجريدي، حقيقة سياسية من حقائق واقع يعج بالتجريد، أي أن تفرض سيطرتها على المادة التي كانت وما تزال تشكل عصب حياة الحزب، ومصدر وجوده التاريخي الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي. لقد تساءلت وأنا أشاهد انفعالات الشباب وأراقب توتر أعصابهم المشدودة، دموعهم وهتافاتهم ولافتاتهم الحماسية، والأعلام التي يلوحون بها وتحمل علامة شركة سيرتيل، عما إذا كان بوسع الأحزاب الجماهيرية في العالم العربي أن تقول شيئاً في هذه المناسبة؟

لا شك أن الحدث يستحق أكثر من تعليق؛ فهو على الأقل يطرح معضلة جديدة أمام الحزب الشيوعي ـ مثلاً أو أي حزب جماهيري آخر- بما هو حزب جماهيري، كما يطرح على الحزب، أي حزب بصرف النظر عن اسمه وعقيدته وخططه السياسية، والذي باتت وسائله في الحشد الجماهيري أكثر تضاؤلاً مع تعقد أوضاعه الداخلية وتفاقم المصاعب بوجهه، وربما مع تقلص أدواره السياسية في عالم عربي مُمزق ومُضطرب؛ أسئلة من نوع غير

مألوف، مثلاً، هل بوسع الحزب أن يرتب وينظم تجمعاً لحشود جماهير بهذا الحجم؟ ومن أجل مناسبة قومية أو وطنية ساخنة؟ وما هو الخطاب الذي يستطيع بواسطته تحريك هذه الكتل البشرية الجديدة؟ وأخيراً: ما هي الطرق والوسائل التي يملكها الحزب في التعامل مع جماهير جديدة؛ تغير مزاجها الاجتماعي وتبدلت اهتماماتها على نحو غير مألوف من قبل؟. والأمر ذاته ينطبق وبنفس الدرجة من الإلحاح، على سائر الأحزاب التي قدمت نفسها على أساس أنها أحزاب الجماهير في طول الوطن العربي وعرضه.

"2"

لا ريب أن الحزب الجماهيري العربي فوجئ ـ هذا إذا كان قادراً على قراءة الحدث قراءة موضوعية وسليمة ـ بالقدرة المذهلة للشركة والمحطة الفضائية والجيل الجديد من منظمي الحفلات والتجمعات كذلك؛ على حشد الجماهير والزج بها في الشوارع في إطار نشاط من نوع مختلف. الحدث نفسه يتضمن فضلاً عن هذه الدلالة، فكرة جوهرية أخرى: القدرة على تنظيم انتخاب حر ومباشر ونزيه وغير مُسيطر عليه؛ وبواسطة تقنيات الهاتف النقال؟ في حلب كما في مشتى الحل، كما في عمان وبيروت وحديقة الجاحظ وباب توما بدمشق، أظهرت الجماهير الشبابية قدرة عالية على الانضباط، ومقدرة أكبر في الحفاظ على الطابع السلمي للتصويت، وهذا أمر هام للغاية بخلاف ما يجري في ملاعب كرة القدم، حين تأخذ الحماسة والتنافس أشكالاً من الهياج والعنف. وفي المقابل كشفت الشركة ومؤسسة التلفزيون عن أنهما تمتلكان، بالفعل، قدرة مذهلة على تنظيم الحشد الجماهيري والسيطرة عليه، وهو أمر يفتقده الحزب الجماهيري اليوم كما بالأمس مثلما بينت المسيرات الشعبية التقليدية في العالم العربي، والتي غالباً ما تتسم بالفوضى وسوء الانضباط

والافتقاد إلى الحماسة المطلوبة، بل وإلى الرغبة في المشاركة عند قطاعات واسعة من المرغمين على الخروج في هذه التظاهرات.

بهذا المعنى تصبح سيرتيل أكبر وأهم حزب جماهيري في سورية المعاصرة من حيث إمكانياته المالية ونفوذه ـ وتغدو قدرة تلفزيون المستقبل على التأثير المباشر في الرأي العام، أكبر من أي حزب لبناني، بينما تغدو ديانا كرزون أكثر شعبية من أي سياسي في الأردن.

إن القدرة على فهم التبدل في المزاج الجماهيري، وفي ثقافة الجماهير ونمط اهتمامها، والتعرف على همومها وأفكارها وأحلامها وطموحاتها، يجب أن يكون من أولى مهام وواجبات النخب الثقافية والسياسية في العالم العربي؛ فهذا الحدث الصغير ربما التافه بالمقاييس السياسية التقليدية، هو في الواقع من بين أهم الأحداث الاجتماعية خلال السنوات العشرين الماضية على الإطلاق، من حيث دلالاته الرمزية والمباشرة. هذه هي المرة الأولى التي يتسنى فيها التعرف على جماهير من نوع جديد، لن تعود ـ بعد الآن ـ مجرد حقيقة سياسية تجريدية في واقع شديد التجريد، بل أضحت جزءاً من حقيقة أخرى سوف تطرح الكثير من الأسئلة. من المؤكد أن الذين شاركوا في تظاهرات مساء الخامس عشر حتى الثامن عشر من آب / أغسطس، في العواصم والمدن والقرى في البلدان العربية الثلاثة، ليسوا مجرد كتل كبرى من البشر المعزولين عن الأحداث الجارية والساخنة في المنطقة والعالم، بل لعلهم في قلب هذه الأحداث. بيد إنهم مع ذلك خرجوا للتعبير عن شيء أخر، يبدو بعيداً كل البُعد عن السياسة بمعناها الضيق والمحدود والمُتداول. لقد كان منظر الشبان والشابات والرجال والمراهقين والنساء، بحشودهم الكبيرة التي ضاقت بها الشوارع والميادين العامة، هو التعبير الأكثر بلاغة عن الارتعاشات الأولى

لمجتمعات ضاقت ذرعاً بالماضي المُغلق، وباتت أكثر حنقاً على الحاضر المُستعصي على أي بادرة انفراج حقيقية؛ ولذا راحت تتطلع عبر هذا النوع الجديد من المشاركة إلى نوع آخر من الاهتمام بصوتها الانتخابي، وأخيراً: إلى تقديم نفسها كشريك اجتماعي وسياسي في صناعة الأمل وفي التقدم نحو المستقبل. ليس ما يبدو أمام أبصارنا المشدودة إلى الشاشات العملاقة المنصوبة في الساحات العامة في دمشق وبيروت وعمان، مجرد حدث موسيقي يتعلق بالأغاني الشبابية؛ وبهوس جماهير بمسابقة من صناعة غريبة؛ بل هو حدث جماهير بكل المقاييس؛ لم يشرف عليه الحزب ولم تنظمه النقابة الرسمية ولم يرتب له الاتحاد الطلابي أو الشبابي الرسمي، وإنما هو حدث من صنع الشركة، والشركة وحدها.

هذا هو جوهر التبدل الذي يطرحه حدث السوبر ستار.

فهل مات الحزب الجماهيري؟

هل حل محله حزب من نوع جديد، أكثر تنظيماً وأفضل قدرة على السيطرة؟ هل نحن على أعتاب عصر عربي جديد تكون فيه السيطرة الفعلية للشركات؟ هل هذه الصورة الأولى وحسب، لسيطرة الشركات الكبرى على المجتمع؟ وهل يبدو الحزب الجماهيري من هذه الزاوية معنياً بالأمر؟ وهل هذا هو التمرين الأول لقوى جديدة ستفرض نفوذها منذ الآن حتى عقود تالية على الأرجح ـ على عقول وقلوب الملايين من الشباب العربي ـ وذلك من خلال قدرتها الفريدة على تنظيم نشاطات جماعية حاشدة على امتداد أيام وأسابيع متواصلة؟ وهل بوسع الحزب الجماهيري، بعد اليوم، التنافس مع الخصم الجديد والفتي؟ ثم: ما هي اللغة التي تمكّنه ممن مخاطبة الحشود؟ وما

نوع الخطاب الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي الذي يملكه الحزب، بحيث يصبح قادراً على البقاء وقتاً أطول على قيد الحياة في هذا التنافس المحموم؟.

سوف يخطئ من يظن أن الحشود التي اندفعت إلى الشوارع والساحات العامة، من أجل التصويت لرويدا عطية وديانا كرزون، هي حشود لا تهتم أو لا ترغب ـ أصلاً ـ في إظهار أي نوع من التعاطف أو الاهتمام بما يجري في العراق وفلسطين، أو أن اهتمامها محصور في نطاق ثقافتها الموسيقية، أو أنها جماهير جرى التلاعب بها. على العكس من ذلك، برهنت الكثير من الأحداث والوقائع على أن المستوى الرفيع من المعرفة بحقيقة ما يجري، والدرجة العالية من الانفعال الواعي بأحداث المنطقة، وخصوصاً في أوساط الشباب العرب في سورية ولبنان والأردن والمملكة العربية السعودية والكويت وبلدان الخليج وتونس والمغرب، بل والقدرة على ابتكار أساليب وأشكال للمشاركة كما حدث إبان غزو العراق ـ حين اندفع مئات الشبان المتطوعين للقتال دفاعاً عن بغداد ـ هي من الخصال الفريدة لجيل مُفعم بالحيوية والذكاء والطاقة والقدرة على التكيف مع شروط الالتحاق بالعصر.

لقد تبدلت الجماهير جذرياً بينما ظل الحزب الجماهيري في مواقعه القديمة، مترهلاً وعاجزاً عن القيام بأي نوع من التغيير، وبات أكثر شبهاً بماكينة عتيقة كثيرة الأعطال تبحث عمن يهديها للمتحف الوطني. وفي نطاق هذا الاختبار العلني، بوسع المرء أن يُلاحظ الحقيقة التالية وقد شخصت أمام أنظاره: إن مجتمعاتنا تتجه وإن ببطء، صوب تغيرات حاسمة في الأنماط الثقافية القديمة، وإن فكرة الحزب السياسي عن الجماهير التي تلتف من حوله أو قام هو، ذات يوم، بالاستيلاء عليها، هي فكرة لم يعد لها من أساس واقعي لسبب بسيط واحد، إن هذه الجماهير تحتشد اليوم من حول ثقافة أخرى، وبجذبها

خطاب من نوع آخر. لقد كفت عن أن تكون مجرد حقيقة سياسية، وعادت إلى حقيقتها الإنسانية المطلقة وانتقلت إلى طور جديد ومفاجىء لم يتهيأ الحزب ولم يستعد، بعد، للتعامل معه.

إن دراسة هذه الظاهرة بعمق، وقراءة الدلالات الاجتماعية والسياسية التي تنطوي عليها، قد تساعد في رسم مقاربات أخرى للمشكلات العالقة في مجتمعاتنا العربية. لقد تنبأ فيلسوف ألماني عجوز قبل بضع سنوات، بأن الوظيفة التاريخية للحزب قد انتهت، وإن العالم يتجه بكل قواه، إلى ملاقاة حقيقة من حقائق العصر الجديدة، وهي أن الشركات والبنوك قد تحل، فعلياً في المستقبل المنظور محل الأحزاب في أوربا وأمريكا والعالم. ولكن: إذا كان العالم يتجه، بحق، نحو إزاحة الحزب القديم من الحياة العامة وإعادته إلى موضعه، وتقليص درجة تدخله المباشر في المصائر التاريخية للمجتمعات، بفضل التطور المتُسارع في التقنيات وشبكات الاتصال، وبفضل ما يجلبه هذا التطور من تبدل في النظام الثقافي والاجتماعي؛ فمن المؤكد أن مجتمعاتنا ما تزال ابعد ما تكون عن مثل هذا الحدث أو ملاقاة نتائجه المباشرة. ومع ذلك، فإن التغيّر الأهم، والذي سوف ينجم عن تعاظم نفوذ الشركات والبنوك، في الحياة العامة العربية خلال العقود القليلة القادمة، سوف يتبدى في نطاق هذه الحقيقة: إن عصر الأحزاب الجماهيرية قد تلاشى مع دخان المصانع التي جاء بها القرن التاسع عشر، وأن عصراً جديداً يقرع أبواب المجتمع والحزب، بقوة، ويتعيّن عليهما أن يجيبا عن الأسئلة المحرجة. إن ظاهرة التنافس والحشد الجماهيري كما عرضتها تجربة تنظيم حفلات السوبر ستار وشكل ونمط الاقتراع، خليقة بأن تشجعنا على العودة إلى جوهر المشكلة وإلى التاريخ.

ولذا سوف تقتصر دراستي على قراءة النموذج العراقي للحزب الجماهيري من هذه الزاوية، طوال الحقبة الممتدة من الاستقلال الأول عام 1958 حتى سقوط بغداد في العام 2003، بوصف هذه الحقبة هي التاريخ الحقيقي للحزب الجماهيري في العراق.

ولسوف أكرس الفصل الثاني من الكتاب لشرح مفهوم الدولة الكاريزمية.

إن مفهوم الدولة الكاريزمية الذي اطرحه في هذا الكتاب، مُصمم لتأول الأسباب الحقيقة من وجهة نظري، لإخفاق القوميين والبعثيين والشيوعيين العراقيين، وهم الأطراف الرئيسة في الصراع حول موضوعة الوحدة بين العراق ومصر، في فهم واستيعاب أو التعرّف على العائق الحقيقي، الذي كان يحول وسوف ستتمر في الحيلولة دون قيام أي شكل من أشكال الاندماج بين البلدين. كما سأكرس الفصل الثالث لمناقشة مأزق التحديث في عراق الأربعينات والخمسينات، وذلك في سياق تحليل الأسباب والعوامل والظاهرات التي تلازمت مع تطور الأحزاب الجماهيرية.

إن النموذج العراقي ـ في هذا الكتاب ـ هو نموذج دراسي وتحليلي، القصد منه تقديم إمكانية أخرى لقراءة العلاقة بين السياسة والجماهير في الوطن العربي في ضوء الحدث الهلعي الأكبر في حياة العرب منذ نهاية الحرب الباردة. أعني سقوط العاصمة التاريخية للإسلام واحتلال العراق.

" 3 "

قبل أن أفرغ من وضع اللمسات الأخيرة على أفكار كتابي كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب(شركة رياض الريس للنشر ــ بيروت 1999)

أشرتُ بشيء من الإسهاب إلى الفكرة التالية: إن الحزب الشيوعي في العراق هو حزب الشيعة بامتياز، نظراً للطابع الخاص لنشأة وتكوين هذا الحزب في بيئة شيعية؛ وذلك ما يتجلى بوضوح في تشبع الحزب ومنذ وقت مُبكر، بفكرة التضحية بكل رموزها وظلالها الكربلائية، التي ميزت الحزب عن سواه من الأحزاب الشيوعية في العالم العربي. لسوف تطبع هذه الفكرة المحولة إلى عقيدة سياسية، بطابعها الخاص والاستثنائي؛ كامل سلوك الحزب وجماهيره. ثم جاءت الأحداث مع سقوط بغداد، لتؤكد صحة هذا التحليل، إذ عاد الحزب الشيوعي إلى طائفته التي حلت ـ عملياً ـ محل الطبقة ومحل فكرة الشعب، حين تقبّل الحزب ودون أدنى مراجعة أو تساؤل، فكرة اندراجه ضمن الحصة الشيعية في مجلس الحكم الانتقالي الذي نصبه الأمريكيون.

ولكن، بمقدار ما ينطبق هذا التحليل على الشيوعيين؛ فإنه قابل بطبيعته لأن ينصرف إلى الأحزاب الجماهيرية الأخرى. لقد عبرت الأحزاب الجماهيرية في العراق من الناحية العملية ـ في أفكارها وتصوراتها وبُناها التنظيمية ـ ومنذ ظهورها على المسرح السياسي والاجتماعي في أعوام 1934 حين نشأ الحزب الشيوعي في العراق، وفي 1947 حين أعلن عن تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي ومطلع الخمسينات حين ظهر حزب الدعوة الإسلامية والأخوان المسلمون؛ لا عن الطبقات التي زعمت تمثيلها ولا عن الأفكار والأهداف الكبرى التي كانت تتطلع إليها الأمة، وإنما بدرجة أكبر، عن نمط من الانتماء جسدته وعبرت عنه ببلاغة تامة ثقافة تاريخية وسياسية، كانت تستلهم رموزاً ذات دلالات خاصة في التراث العربي والإسلامي.

لقد ركز الشيوعيون ـ مثلاً ـ في نشاطهم التبشيري بأفكارهم ومُعتقداتهم، على الجماهير الشيعية الفلاحية في الغالب في الأرياف وأطراف

المدن وداخل حزام الفقر في بغداد. وعلى ما يُدعى الأغلبية الشيعية بطابعها الفلاحي. كما جرى التماهي مع ثقافة ورموز الشيعة، وإلى الدرجة التي أصبح فيها الحسين بن علي حاضراً بقوة في فكرة التضحية الشيوعية، وذلك عندما ركز الشيوعيون على فكرة التضحية من أجل الحزب في فكرهم وسلوكهم السياسي، وكأنها مُماثلة لفكرة التضحية في طقوس الشيعة. أيّ أن الشهيد الشيوعي سيرى في نفسه صورة مُطابقة لاستشهاد الحسين وهذا واضح من قيادة الشيوعيين لسنوات طويلة، المواكب الحسينية في النجف وكربلاء حيث حولوا الأغاني الدينية إلى أناشيد سياسية. لقد بدا الحزب الشيوعي بفضل هذا التماهي، كما لو كان حزباً شيعياً، أي حزباً للطائفة وليس للشعب. ولكن، وبينما كان الشيوعيون يغطسون في مغطس الطقوس التراثية الشيعية، اتجه البعث إلى الجماهير السنية في أحياء بغداد الفقيرة، شبه المدنية مثل أحياء الكرخ وفي أطراف المدن الغربية الكبرى، بطابعها البدوي السني مثل الرمادي وتكريت والفلوجة وبلد وسواها. ذلك ما عزز فعلياً من ظهور ما يمكن اعتباره الشكل الموازي من أشكال التماهي مع الثقافة الشعبية السنية، التي يتم في إطارها تصعيد الصور والرموز البطولية السنية؛ وبالتالي بروز نمط من الإحياء المتسلسل والمتعاقب لرموز بعينها في التاريخ العربي الإسلامي. وهذه جرى النظر إليها بالطبع ومن دون ترد، وخصوصاً في المراحل اللاحقة من الصراع، على أنها رموز سنية وعلى نحوٍ بدا فيه البعث كما لو كان حزب أهل السنة بالفعل.

ولكن ومن دون أن يعني ذلك خلو تنظيمات الحزبين من جماعات أخرى، تنتمي إلى أقليات دينية وعرقية؛ لأن أعداداً من أبناء السنة والصابئة والمسيحيين والأكراد والتركمان ـ مثلاً ـ انتسبوا إلى الحزب الشيوعي بفعل

دوافع وبواعث ثقافية وشخصية متنوعة، فيما انتسب بعض من هذه الجماعات، بالإضافة إلى أعداد صغير من أبناء الشيعة، إلى البعث العربي الاشتراكي بفعل قوة الثقافة الصاعدة في هذا الوقت.

وقبل أن انتهي من الإشارة إلى هذه الفكرة في كتابي السابق (كبش المحرقة: نموذج لمجتمع القوميين العرب) أعدتُ التأكيد على رفضي القاطع للفكرة التي ثبتها المؤرخ الفلسطيني حنا بطاطو في كتابه الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق ـ 1978، والقائلة بعدم وجود أهمية لعامل الانتماء الطائفي للأفراد، وفي نشأة وتكوين الأحزاب العراقية التاريخية، أو في التاريخ السياسي والاجتماعي في العراق عموماً. وعلى العكس من ذلك برهنتُ أن لهذا العامل بالأمس كما اليوم، قوة تأثير هائلة في صياغة الصور شبه النمطية للأحزاب العراقية. لقد جاء غزو العراق وسقوط حكم البعث ليؤكد على هذه الحقيقة المسكوت عنها؛ إذ تم دمج صورة البعث ومن غير إرادته ولا قبوله ومن غير حق بالطبع، بالصورة النمطية الجديدة، وهي أنه حزب أهل السنة وحزب أهل تكريت خصوصاً، وهذا أمر غير مقبول من جانبنا ومرفوض كلياً ولا أساس له. ومع ذلك فإن وجود مثل هذا المعتقد في أوساط ناقدي البعث يدل إلى نوع المعضلة، الناجمة أساساً عن تأثير هذا العامل الثقافي في تكوين ونشأة الحزب. ومع أنني أرفض هذا الاستنتاج بالصورة التعسفية التي يطرح فيها ـ في وسائل الإعلام وخصوصاً حين تجري عملية خادعة لتصوير المقاومة الباسلة وكأنها مقاومة محصورة في مثلث سني مزعوم ـ فإنني في المقابل أجد نفسي كباحث، ملزماً بدراسة مغزى هذا الزعم من أجل التعرف على الظاهرات التي رافقت نشأة الأحزاب الجماهيرية في العراق.

ومع أن حزب البعث العربي الاشتراكي بدأ فور سقوط بغداد، مقاومة باسلة وبطولية ربما اشتدت وتميزت، بالفعل في المناطق السنية مثل الفلوجة والرمادي وهيت وحديثة والموصل، دون غيرها من مناطق العراق الأخرى، فإنه ظل يقدم نفسه كحزب لا يقرُّ الطائفية ولا يعرف بها؛ بل ويقاومها بضراوة ويدعو إلى نبذها وعدم الاعتراف بها سياسياً.

الحزن في الأمر أن اضطرار البعث إلى تفجير المقاومة في البداية، داخل المناطق السنيّة الصغيرة، قبل أن يتمكن وبسرعة خارقة من قيادة فصائلها الأساسية والتمدد خارج المثلث المزعوم؛ فرض ـ تلقائياً ومن دون رغبته ولا إرادته كحزب قومي ـ مثل هذا المُطابقة مع الواقع الجديد والقائلة: إن البعث عاد إلى طائفته التي عبر عن ثقافتها الشعبية. إن هذه المطابقة زائفة ولا أساس لها ما لم تقرأ في سياق مختلف.

لقد صار أمراً مألوفاً في التحليل السياسي السائد، مع سقوط بغداد، أن يقترن البعث من جانب خصومه، بحيز جغرافي وطائفي بعينه ـ ما بات يعُرف بالمثلث السني

ـ ولذا أصبح الكلام عن فلول البعث وقادته ومقاومته، مقترناً بمقاومة أهل السنة للاحتلال. لا يعني هذا أنني أؤمن بمثل هذه الصور النمطية، ولكن في المقابل، أجد من واجبي التذكير بها من أجل التحليل والدراسة لا أكثر. على العكس من ذلك، وبينما كان الحزب الشيوعي العراقي يتحالف مع الأحزاب الشيعية ويتواطأ سراً وعلناً مع الاحتلال نفسه، ويغدو جزءاً من مجلس الحكم؛ صار الشيوعيون العراقيون أكثر استعداداً لأن يروا أنفسهم، بل وأن يتصرفوا داخل المجلس وخارجه كجزء من الحصة الشيعية. وبالفعل، فقد ارتضى الحزب الشيوعي المشاركة في المجلس لا على أساس كونه حزب الطبقة

العاملة الثورية بالغريزة؛ عدو الاستعمار القديم والجديد كما كان يزعم، بل على أساس أنه حزب شيعي بفضل قبول الأمين العام معاملة حزبه كحزب من أحزاب الطائفة الشيعية.

وكانت هذه ذروة المفارقة في التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق المعاصر، إذ أصبح حزب الطبقة العاملة فجأة، ممثلاً لطائفة من طوائف المجتمع وليس طبقة من طبقاته ـ كما كان يزعم طوال الوقت ـ. وبكل تأكيد تبخر ادعاؤه القائل إنه حزب الشعب. على هذا النحو عاد الحزب الجماهيري في العراق، فعلياً وبعد أكثر من خمسة عقود من العمل والنشاط الفكري والسياسي، ومن الادعاء إنه حزب الجماهير؛ إلى طائفته وليصبح ممثلها في مجلس الحكم المنصب من قوات الاحتلال، وليكتشف العراقيون بمرارة الحقيقة التالية:

إن الأحزاب الجماهيرية في العراق لم تكن سوى التجسيد العملي للتوزيع الطائفي، وأنها لم تكن أحزاباً جماهيرية داخل المجتمع، كما لم تكن أحزاباً للشعب الذي صدحت بأمجاده، بمقدار ما كانت أحزاباً جماهيرية داخل الطوائف.

ما أهمية هذه الوقائع؟.

يتحتم علي القول هنا، أن الحزب الجماهيري هو اليوم وجهاً لوجه أمام جماهير جديدة، يمكن أن تحتشد من حول مسابقة غنائية وتمضي الليل كله مشدودة الأعصاب، إلى الشاشات العملاقة لمعرفة نتيجة التصويت حول المُغنية المفضلة، مثلاً. فما الذي يملكه هذا الحزب ليقدمه؟ هل يُعيد إنتاج توزعه الطائفي القديم؟ هل بوسعه الانتماء إلى هذه البيئة التي تتشكل لسرعة مُذهلة؟

إنني وعلى خلاف كثيرين، أفضل عادة استخدام اصطلاح الحزب الجماهيري؛ بديلاً من استخدام الاصطلاح الشائع: الحزب الثوري؛ وذلك لأسباب عدة، لعل من أبرزها أن هذا التعبير يوفر للباحث فرصة العودة إلى الجذور التاريخية، التي صاحبت ورافقت نشوء وتطور الفكرة العقائدية المؤسسة لهذا الحزب، فقد نشأ الحزب الجماهيري وترعرع أصلاً في عصر جماهيري زائل، فضلاً عن أنه ولد من رحم أيديولوجيا جماهيرية ازدهرت وراجت في القرن التاسع عشر. ولذا اقترنت ولادته ببزوغ عصر المُحتشدات العمالية في المصانع والمُنتديات السياسية. بكلام آخر: لما كانت الأحزاب الثورية والعمالية الحديثة ولدت في عصر بزوغ الرأسمالية، ومن رحم عصر المداخن بتعبير آلفين توفلر؛ فإنها اقترنت بأفكار هذا العصر ورؤاه وتصوراته للعالم وللحياة السياسية والفكرية والاجتماعية،وهي تصرفت باستمرار، على أنها تنتسب إليه وتعبر عن مشكلاته وحلوله.

وليس مُصادفة أن هذا العصر أنجب إلى جانب الشيوعية، كلاً من النازية والصهيونية؛ وكلتاهما اتسمتا بكونهما أيديولوجيتان تبشيريتان بعصر الخلاص. وبتعبير آلفين توفلر مرة أخرى (توزع السلطة: نيويورك 1987 فقد زالت بزوال عصر المداخن هذا، أيديولوجيا ورؤى وتصورات وأفكار وعقائد. حتى الصهيونية باتت اليوم موضع تساؤل ونقد ومراجعة بعد أن استنفذت أغراضها التاريخية بتحقيق وجود دولة يهودية، كما يقول المؤرخون الجدد في إسرائيل (بني موريس ـ مثلاً قبل تراجعه المخزي عن أفكاره) والذين يُجادلون بأن الصهيونية فقدت، من الناحية الواقعية، أهميتها كإيديولوجية وتلاشت وظيفتها التاريخية، وإن حقبة جديدة هي ما بعد الصهيونية قد بدأت.

في هذا النطاق يتعين التمييز ـ على غرار ما فعلت حنة أرنـت hanna aren't بـين مفهـوم الشـعب ومفهـوم الجمـاهير. فالجمـاهير لا تعـني البتـة، الشعب، وهذا بدوره لا يمكن أن يكون مُرادفاً للطبقة، كما أن مفهوم الشـعب لا يعني الجماهير، لأن الأخيرة كتلة هلامية قد يستحيل تعيين وتحديد مطلقاتها أو روابطها المشتركة. لقد أخفق الشيوعيون العـرب، مـثلاً، كمـا يُـبين تـاريخ الحركة الشيوعية في الوطن العربي، في استيعاب وفهم الفكرة التنبؤيـة الرائعـة لماركس والقائلة: إن مستقبل الحزب سيكون رهناً بمقدار تحوله إلى كتلة شـعبية وليس بمقدار تعبيره عن الطبقة. إن لهذه الفكرة صـلة عضـوية عميقـة بمفهـوم الديمقراطية كما عبرّت عنها ماركسية القرن التاسع عشر.

يروي أنجلز (رسائل أنجلز إلى ماركس) إن الحزب الاشـتراكي الألمـاني بزعامة تلميذه وتلميذ ماركس؛ كارل ليبكنخت، خاطبه برسـالة رقيقـة يطلـب فيها منه أن يكتب مقالاً لصحيفة الحزب. وهـذا مـا فعلـه أنجلـز علـى الفـور؛ ولكنه فوجئ بمقالته عندما نشرت في العدد التالي وقد قطعت إرباً إرباً. وحـين تساءل أنجلز في رسالة عتاب لتلميذه ليكنخـت عـن السـبب الـذي دعـا محـرر الصحيفة للتلاعب بأفكارها، رد هذا مُفتخراً: لقد حذفنا منها كل ما يتعـارض مع خط الحزب. في اليوم التالي كتب أنجز مُقّرعاً تلميذه قائلاً: ومتى علمناكم، ماركس وأنا، أن السياسة أهم من الفكر؟. في الواقع، تلازم هذا الفهم المأسوي للسياسة بوصفها أكثر أهمية من الفكر، تلازماً عضوياً مع نشوء وتطور الحركة الشيوعية في العالم العربي، ومع تفاقم معضلة بدت غير قابلة للحل آنذاك، فقد تدفقت جماهير ليس لها سوى نصيب ضئيل من التعليم والمعارف، لتتبوأ مواقع أساسية ومُقررة في الحياة السياسية والفكرية للأحزاب الشيوعية العربيـة. كـان الاسـتحواذ أو الاسـتيلاء علـى الجمـاهير، فكـرة طاغيـة ومحوريـة في تفكـير

الأحزاب العقائدية في العراق، البعث والحزب الشيوعي؛ وحتى الأحزاب الإسلامية التقليدية (حركة الأخوان المسلمون وحزب الدعوة في العراق). وهذا الأمر تحقق بصورة متفاوتة مرات عدّة من الناحية الشكلية. ففي العام 1959، مثلاً بلغ عدد أعضاء الحزب الشيوعي العراقي كما يُزعم، نحو مليون عضو قام الحزب باستعراضهم في الأول من أيار / مايو من نفس العام في شوارع بغداد. وفي السنوات التالية حقق القوميون العرب أكبر حشد جماهيري مع صعود الناصرية في العراق بعد العام 1963، وفي الثمانينات من القرن الماضي أمكن لحزب البعث أن يحول بالقوة، أو بالإغراء نحو مليوني مواطن عراقي إلى بعثيين. بيد أن ما لم يتحقق من الناحية الفعلية هو اندماج المادة الجماهيرية وانصهارها وتحولها إلى قوة فكرية وسياسية تحديثية في المجتمع. على العكس من ذلك فاقمت هذه الجماهيرية من المشكلات الداخلية في الحزب؛ فقد جرت عملية إنزياح تدريجية للنخب وتلاشى مع الوقت، أي دور مُحتمل (للأفندية) أي للمفكرين والمثقفين والكتاب والمُنظرين، بينما ترسخت داخل الحزب، سواء أكان شيوعياً أم بعثياً أم قومياً أم إسلامياً، جذور جماهير فهمت السياسة باستمرار، لا كتجسيد أعلى للثقافة بحسب التعبير المُحب لصديقي المفر السوري ميشيل كيلو، بل كفعالية تقوم على فكرة التضحية.

وذلك ما سبق لي وأن بينتهُ في كتابي كبش المحرقة.

هذا هو برأينا المظهر الأول الذي تجلت فيه مشكلة الديمقراطية داخل الحزب الجماهيري، وذلك عندما تبلورت في وقت مُبكر من الخمسينات، معالم وملامح حقبة سياسية وحزبية لا يُسمح فيها إلا بدور محدود للغاية لتبادل الأفكار. كانت الستالينية في هذا الوقت، تخرج إلى العالم بانتصار تاريخي بعد الحرب العالمية الثانية، لتنشر موديلاً (نموذجاً) للحزب، سوف يجري استنساخه

حتى من قبل البعثيين أعداء الشيوعية آنئذٍ، فضلاً عن حركة القوميين العرب؛ التي سوف تفرغ في العام 1967 من تأسيس أرضية انتقالها إلى أحزاب شيوعية أو شبه شيوعية أو ماركسية قومية، ولترثَ فعلياً، ماركسية ستالين من الناحية التنظيمية، المؤسسة على قواعد الانضباط الحديدي والذعر من السجال الفكري.

على العكس من هذه التجارب، كانت حركة فتح (حركة التحرير الوطني الفلسطيني) تبني بهدوء منذ القرن الماضي، حزباً هو بالضبط كما تصوره ماركس، كتلة شعبية عريضة يُسمح فيها وإلى أقصى حد ولكل عضو، أن يتبنى علناً خطاباً ماركسياً أو إسلامياً أو قومياً، ولكن في إطار هدف عام واحد هو تحرير فلسطين.

وبالطبع من دون وشائج تنظيمية صارمة؛ إذ كانت هذه الوشائج قابلة لأن تخلق طبقاً للحاجات النضالية اليومية المُلحة وطبقاً للمهام التي يقوم بها الأعضاء. وحسب التعبير الظريف والعميق لهاني الحسن أحد القادة التاريخيين، فإن فتح لم تكن حزباً قط لأن كل مَن قال إنه من فتح فهو فتح. بفضل هذا العامل وحده، وربما لهذا السبب وحدث أيضاً، أخفقت كل المحاولات الرامية لشق صفوف فتح أو التلاعب بها وبمصيرها كمنظمة سياسية، برغم الضغوط الهائلة والتدخلات المكشوفة من الدول والمنظمات المعادية. بينما راحت الجماعات الماركسية الخارجة من رحم حركة القوميين العرب تتشظى، وتنقسم على نفسها دون توقف تقريباً بفعل أزمات فكرية دورية وحادة. وفوق ذلك مُستعصية على الحل كما حدث مثلاً مع انشقاقات الجبهة الشعبية المتعاقبة. كانت معضلة الديمقراطية في الأحزاب الجماهيرية في الأصل، معضلة فكرية تتصل بمفهوم القادة لأولوية الفكر على السياسة. وهو موضوع لا يزال يهيمن

على تصورات وسياسات سائر الأحزاب حتى اليوم في الوطن العربـي. تاليـاً، سوف تتفجر سائر المشكلات التنظيمية بفعـل إخفـاق الحـزب الجمـاهيري في عرض حلول عملية لمشكلة أولوية الفكر على السياسة هذه.

ولأن هذا الحزب ولد وعاش بعمق هاجس الخوف من الخارج ـ وهـذه كما بينت في كتابي الجديد (مَنْ أيقظ علي بابا المنشور على حلقات في جريدة القدس العربي ـ لندن 2003 ويصدر قريباً عن رياض الريس، بـيروت) هـي فكرة محورية في عقيدة الحزب الجماهيري؛ فإن الخارج لم يكـن سـوى الأفكـار الهدّامة المغايرة والمختُلفة التي تهـدد نقـاوة النظريـة عنـد الشـيوعيين، أو تهـدد مصير الأمة عند البعثيين والقوميين والناصـريين أو تعـرّض الإسـلام لمخـاطر البُدع عند الإسلاميين. على هذا النحو تحول الحزب إلى مجتمع صغير ومُغلـق. وبالطبع فعندما يجد المرء نفسه في مجتمع مُغلق هـو الحـزب الجمـاهيري، فهـذا يعني أن جماهيرية الحزب قـد تقلصـت إلى أقصـى حـد، ولم يتبـق منهـا سـوى العقيدة المبشرة بعصر الخلاص الأسـطوري مـن التعاسـة والشـقاء والحرمـان. وفوق ذلك كله سيجد الفـرد نفسـه وقـد عـاش داخـل مجتمـع صـغير مغـرم بعقيدته، يُحجب فيه حق تبادل مُسيطر عليه للآراء، ولـذا؛ فـإن أزمـة الحـزب الجماهيري سوف تنتقل من مجرد أزمة داخلية إلى معضلة غـير قابلـة للتسـوية، بين حق الأفراد في إعادة السياسة إلى جذرها الحقيقي كفكر وبين مفهوم القادة للسياسة كبرنامج يفوق في أهميته كل فكر.

إن تلاشي وتآكل مكانة الحزب الجماهيري فعلياً، وخروجه غـير المعلـن من المسرح السياسي، ليس ظاهرة عربية أو عالم ثالثية، بل هو النهايـة المنطقيـة لعصر مضى وزال؛ كما إنه البداية المنطقية أيضاً لعصـر جديـد يولـد وسـوف يطرح منذ الآن وعلى الجميع، أفكاراً ورؤى وتصورات لا قبل لهم بهـا. ولـذا

يرتبط تدهور وتراجع وحتى تلاشي مكانة الحزب الجماهيري، بحقيقة أن تحولاً كونياً قد حدث؛ نجم عنه زوال عصر المداخن وزوال أيديولوجياته الصارمة أي: زوال الحزب كما ولد في صورته التقليدية عند أعتاب القرن التاسع عشر. لقد حل، ببساطة، عصر جديد يستحيل معه التوفيق بين التصورات القديمة للعالم، وبين التطورات المذهلة الجارية فيه وفي كل ركن وزاوية من حياة البشر.

"4"

وفي صيف عام 1976 كنت أحد ثلاثة مسئولين عن تحرير صحيفة أسبوعية للحزب الشيوعي العراقي، يغلب عليها الطابع الثقافي والفكري السياسي هي صحيفة الفكر الجديد- بيري نويه الصادرة في بغداد باللغتين العربية والكردية . وكان أحد كتاب الصحيفة الدائمين عضواً بارزاً في لجنة منطقة بغداد للمثقفين في الحزب.

تلقيت في مطلع ذلك الصيف مقالاً من هذا الكاتب، مُكرساً لنقد بعض الأفكار القومية بشكل شديد العمومية والتَوْرية. ويبدو أن سياق المقالة أملى عليه اشتقاقاً لغوياً كان مألوفاً بالنسبة لي - إذ سبق لي أن قرأت مقالات لكتاب لبنانيين استعملوا الاشتقاق نفسه دون حرج - كانت الكلمة التي ظن الكاتب أنه نجح في تطويعها هي كلمة (قومي) وسياق النص أملى عليه استخدام تعبير (قوموي). فوجئت في اليوم التالي بالكاتب وهو يطلب مني أن أضع تعبير (قوماني) بدلاً من (قوموي). وما كدت أفرغ من القيام بهذا التعديل بناء على إلحاحه، حتى فوجئت به يتصل بي هاتفياً راجياً أن أوقف نشر المقالة ريثما يحصل على موافقة المكتب السياسي للحزب على هذا التعديل. بدا لي الأمر في البداية مجرد مزحة ما لبثت أن تحولت إلى إلحاح. وعندما سألته عما إذا كان جاداً في عرض المسألة على المكتب السياسي

للحزب، وما إذا كان لدى أعضاء المكتب السياسي أصلاً، أي معارف لغوية حقيقية تؤهل أي عضو فيه تقديم فتوى لغوية من هذا النوع، رد هذا قائلاً أن الأمر خرج من يده.

بعد نحو أسبوع أبلغني أن أكبر الأعضاء سناً في المكتب السياسي (وكان شخصاً كثر الادعاء ومحاطاً بهالة مُصطنعة من المهابة الفكرية الفارغة) قد قرر وقف نشر المقالة بسبب البدعة اللغوية والسياسية فيها. لقد كان الاشتقاق اللغوي دليلاً دامغاً على وجود بدعة فكرية قد تُلحق ضرراً بالغاً أو فساداً من نوع ما بثقافة الحزب، ولغته الصافية الأنيقة والمُشذبة ولكن الفارغة من الإحساس بعذاب الشعب. وللدق، تلحق دماراً بلغة الحزب التقليدية. وسوف نرى تالياً أن لكل حزب لغته الخاصة المقدسة، لسانه الخاص الذي لا يجوز تبديله أو تركه عرضة للحن اللغوي. والحال هذه، فإنني لم أجد مُبرراً للنقاش ما دام المثقف نفسه، يُسلم بحدوث البدعة كما قرر الحزب مُمثلاً بعضو مكتبه السياسي. ومع هذا قلت له إن بوسعي تزويده بسلسة من المقالات التي كتبها شيوعيون لبنانيون، يردُ فيها تنويع مُدهش على هذا الاشتقاق.

هذه الواقعة لا تخلو في نظري، من دلالة عن نوع وطبيعة الذعر حتى في أوساط مثقفي الأحزاب الجماهيرية من أي اقتراب، مهما كان بسيطاً وعابراً، قد يُلامس السياسة من جذرها كفكر. يجب أن تظل السياسة نقية وطاهرة بتعبيراتها الخاصة بها، والتي يتعين على كل عضو في الحزب أن يظل مشدوداً إلى مداراتها التكتيكية واليومية ومُتشبثاً بها إلى النهاية، بحيث لا يعود بوسعه التطلع إلى الاهتمام الحقيقي بأهدافها الكبرى، بل بالمصالح الأنانية والضيّقة وحتى الانتهازية، التي يمكن ويجب على القادة تحقيقها حتى وإن كان ذلك على حساب المصالح العليا للمجتمع. وبالفعل؛ فإن المصدر المباشر للاحتقار

الممزوج بالخوف، من السياسة في العالم العربي عند عامة الناس، أنها لم تعد أداة تتجسد منم خلالها الأفكار العظيمة، وإنما الأداة الانتهازية التي يمكن لحفنة من المواطنين، أن يحققوا من خلالها وحسب، امتيازاً يستحيل عليهم بلوغها في ظروف أخرى.

إذا كانت كلمة واحدة في مقالة شديدة العادية، تطلبت رقابة الحزب المباشرة؛ فللمرء أن يتخيل درجة الازدهار الفكري في الحزب الشيوعي العراقي في ظروف النضال الديمقراطي العلني؟

وإذا كانت كلمة واحدة في مقالة صحفية، قادرة على أن تثير حيرة وارتباك مثقف الحزب، بحيث اضطر إلى تعديلها مرة وإلى التشكك في صحتها مرة أخرى، وانتابه بسببها الهواجس والظنون مرات لا تحصى، وخشي جراء ذلك من مخاطر تورطه في التفكير الحر؛ وأخيراً اضطراره إلى الخضوع المُهين لرقابة الحزب، فللمرء كذلك؛ أن يتخيل نوع النقاش المسموح فيه داخل الحزب الجماهيري. إن أي نقاش جدّي لمعضلة الديمقراطية في الحزب الجماهيري في الوطن العربي ولد وعاش معادياً للفكر في الأصل، وإن ذعره وهلعه من فكر آخر، هو مادة أصيلة وعضوية في مفهومه للسياسة، فهي لا تنشد رعاية المصالح العليا للمجتمع كما أنها لا تجسد ولا تعبر ـ ولا تتمظهر فيها الأفكار العظيمة ـ بل هي أداة تحقيق مصالح مجتمع صغير من النفعيين، ومجتمع جماعة معزولة عاشت كل وقتها في وهم تمثيلها للمجتمع العراقي.

لقد كان ماركس على حق حين نبّه وفي وقت مبكر من نشاطه الفكري والفلسفي، إلى الأضرار الناجمة عن الفهم السطحي لكلمة أيديولوجيا، التي كانت تنتشر ـ كمصطلح ـ في أوربا الرأسمالية انتشار النار في الهشيم؛ ففي نقده للأيدولوجيا (الأيدولوجيا الألمانية 1845 – 1846) شدد ماركس بكل ما

يلزم من الوضوح على أنه بنقده للمفهوم الألماني للأيدولوجيا، التي لا تعني شيئاً سوى الانعكاس الزائف للواقع ـ حسب تعبيره؛ فإنه إنما ينقد من حيث الجوهر تحويل عقيدة الحزب إلى ما يشبه الدين. كانت الأيدولوجيا بالنسبة لماركس لا تزييفاً للواقع وحسب، بل وحجباً لتفاصيله وارهاصاته وتجلياته، ولذا حذر أتباعه وأنصاره من التسليم بالحقيقة الإيديولوجية، فهذه قد تتراءى كمصدر وحيد للحقيقة فيما هي انعكاس زائف لها. ولم يتردد، حينئذٍ عن قول الفكرة الحاذقة التالية:

إن هدف الشيوعيين الحقيقي، هو تطوير وتنمية كل القدرات الكامنة في الأفراد، لأن كل فرد لن تتوفر له وسيلة رعاية وتنمية مواهبه في جميع الاتجاهات إلا حين يندمج مع الآخرين.

بيد أن هذا الهدف انتهى ـ في تجارب الشيوعيين العرب والعراقيين ـ إلى العكس تماماً مما أراده ماركس: تحطيم وتدمير هذه الفردية الخلاقة بإشاعة العمى الأيديولوجي وتعميمه. بالضد من تجارب الحزب الشيوعي في الوطن العربي الفكرية والسياسية، في نهاية الستينات (إلى حد ما شهد الحزب الشيوعي السوري واللبناني والسوداني أوضاعاً أكثر أريحية في النقاش الفكري) كانت حركة فتح تتابع بشيء من الحيادية ولكن برغبة حافز على التعلم، أجواء النقاش الصاخب الذي اندلع مع مطلع السبعينات وما بعدها بقليل داخل بقايا حركة القوميين العرب، وخصوصاً داخل الجبهتين الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين حول (ماركسيتنا). ويبدو أن السهولة الفكرية التي تقلبت فيها فتح برنامج النقاط العشر، الذي يمثل في الجوهر تصورات الماركسيين الفلسطينيين للتسوية السياسية، بأكثر ما يمثل تصورات القوميين أو الإسلاميين في فتح نفسها – هو برنامج طرحته الجبهة الديمقراطية بقيادة نايف

حواتمة للتسوية السياسية في المنطقة وما لبث أن أصبح برنامجاً تبنته م. ت. ف -تكشف من الناحية الإجرائية عن الطبيعة الخلاقة للحياة الداخلية في فتح، والتي كانت تُتيح لكل عضو فرد فيها أن يجد في الخارج، أي في الأفكار والنظريات السياسية المطروحة خارج إطار فتح، مصدراً مُلهماً أو قابلاً للتوظيف في خدمة الداخل الفكري والسياسي للمنظمة الفلسطينية، وأن يُنمي بفضل التفاعل معها، قدراته ومواهبه في جميع الاتجاهات، تماماً كما أراد ماركس ومن دون خوف أو عمى أيديولوجي. لقد كانت حرية الفرد مقدسة في نظر ماركس، على العكس تماماً مما فعل تلاميذه العرب؛ إذ قرن هؤلاء حرية الفرد داخل الجماعة بشروط إذعانه وخضوعه، ولم يلتفتوا إلى عبارته الثمينة في البيان الشيوعي 1848 والقائلة: إن التطور الحر لكل فرد هو شرط التطور الحر للجميع.

لقد كان تصور ماركس للحزب يتأسس على فكرة ساطعة في وضوحها: خلق رابطة يشكل فيها التطور الحر والمُستقل للأفراد المنضوين فيها، شرطاً حاسماً للتطور الحر والمُستقل للجماعة ككل، أي للمجتمع بأسره وليس للمجتمع العقائدي الصغير.

ومع أن فتح لم تشهد مثل هذه السجالات، لأنها لم تكن حزباً أيديولوجياً، غير أن بعضاً من قادتها التاريخيين مثل الشقيقين الحسن خالد وهاني، لعبا أدواراً تنظيرية هامة على صعيد تطوير رؤى فتح ـ بصرف النظر عن رأينا في قيمة هذه الأفكار أو الأدوار ـ وعلى صعيد بناء تصور فتح لنفسها ولدورها، كما على صعيد ترويج تصوراتها الفكرية والسياسية المستقبلية والراهنة، للتسوية وللموضوعات الوطنية الأخرى. بهذا المعنى، لم يحدث في فتح كحزب جماهيري خلى في الأصل من الأيديولوجيا، ولم يكن لديها برنامج

أيديولوجي منذ تأسيسها؛ تعارض حقيقي بين السياسة والفكر على غرار ما حدث في الأحزاب الماركسية الفلسطينية والشيوعية العربية، أو على غرار ما حدث مع البعث والناصريين والإسلاميين. إن مظاهر القمع الفكر ظلت مُتلازمة مع نشوء وتطور ثم إنزياح النموذج الستاليني للماركسية في الأحزاب الشيوعية ـ وهذه وإنْ تخلصت ظاهرياً وشكلياً من النموذج الستاليني ـ فإنها ظلت في الواقع تعيش أطيافه حتى اليوم. إن معضلة الديمقراطية في الحزب الجماهيري هي معطلة التنافر والتعارض، بين مفهومين للسياسة في الوطن العربي قبل أن تكون معضلة تنظيمية.

هذان المفهومان هما، كما كانا من قبل حين بشر ماركس بعالم جديد:

مفهوم يرى في السياسة تجسيداً أعلى للفكر وللثقافة، وآخر يرى فيها فعالية تفوق أهميتها كل فكر. وإذا ما أمكن للباحثين بموضوعية ونزاهة علمية، أن يُحللوا ـ اليوم ـ جوهر المعضلة كما كشف عنها التاريخ الاجتماعي والسياسي للأحزاب الجماهيرية العربية، فإن ما سوف يُصادفهم ويصدمهم في الآن ذاته، سيكون بكل تأكيد ذلك التناقض المسكوت عنه في الحياة السياسية العربية. أي التناقض نفسه.

حتى قبل سنوات قليلة خلت، كان يمكن للحزب الجماهيري أن يتخلص من مأزقه التاريخي، الذي وجد نفسه فيه قبيل سقوط النموذج السوفياتي، وأن يتخلص من مأزق عدائه المُستحكم للديمقراطية لو أنه أفلح فعلياً، وليس مظهرياً، في تحقيق مهمتين متلازمتين: التحول جذرياً إلى كتلة شعبية معبرة عن هموم وتطلعات الشعب بكل طبقاته وفئاته، مرنة ولها قابلية عالية على التكيف الأمين وغير الانتهازي مع الظروف؛ والتحول جذرياً ونهائياً كذلك في منظومة أفكاره مفاهيمه، بحيث تعاد السياسة إلى جذرها

كنشاط فكري حي وإلى وظيفتها الفعلية، بوصفها الشكل الوحيد الذي يمكن فيه للفكر أن يتجسد وأن يتحقق على أرض الواقع. بيد أن الوقت أضحى اليوم، متأخراً مع تآكل الوظيفة التاريخية ذاتها للحزب وتراخي عزيمته في إحداث تحول حقيقي في رؤاه وأفكاره وتصوراته.

إن التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق، يقدّم نموذجاً دراسياً ممتازاً عن الطريقة التي تقوم فيها الجماهير بالاستيلاء على الحزب وإخضاعه، بحيث تغدو السياسة مع الوقت، نوعاً من هياج جماعي يفضي في كل مرة ومع كل حدث، إلى تفاقم الصراعات وإلى دورات من العنف غير قابلة تقريباً على السيطرة، بينما تتراجع أدوار النخب السياسية والفكرية.

ومن غير شك؛ فإن التبدل المُذهل في مزاج الجماهير وثقافتها، في ظل التغيرات المُتسارعة في العالم كله، لا يتركان سوى القليل من الوقت ورقعة أضيق بأكثر مما نتصوره، بالنسبة للأحزاب الجماهيرية التقليدية من أجل أن تعيد تأملاتها في الواقع الذي سعت إلى تغييره.

إن المسابقة الغنائية التي تحدثت عنها في مطلع الكتاب، هي من بين حوافز عدة، يمكن للمرء أن يُصادفها في عالم العرب، من أجل القيام بتأملات جديدة في الموضوعات المطروحة وفي الحلول الممكنة.

فاضل الربيعي

هولندا: 9 آب/ أغسطس 2003

ولادة حزب جماهيري

على غرار الطوفان البشري الذي شهدته شوارع بيروت وعمان ودمشق، في المرحلة الأخيرة من سباق السوبر ستار الموسيقي؛ كان العراق يشهد حشوداً جماهيرية مماثلة وهائلة في الوقت عينه تقريباً، إذ نزل مئات الآلاف من الشبان ـ بقمصانهم السوداء وبعضهم ارتدى الأكفان ـ إلى الشوارع ليسهروا الليل كله عند ضريح الإمام علي في النجف، وهم يمارسون طقوس النواح الشيعية المعروفة. في الماضي القريب قُيض للعراق أن يشهد طوفانات بشرية مُماثلة، ولكن في إطار مختلف إلى حد كبير، إذ كانت هناك أحداث سياسية كبرى ذات طابع وطني وموضوعات من نوع آخر، وقفت وراء تحريك تلك الحشود البشرية.

فما الذي يمكن أن يجمع بين المناسبتين؟.

وهل يمكن للمرء أن يجد شيئاً جامعاً في الدلالات الرمزية، الاجتماعية والسياسية بالطبع، بين الحفل الجماهيري الموسيقي الغنائي المُبهج في العواصم العربية المجاورة للعراق، وبين الاحتفالات الجماهيرية الحزينة التي انطلقت في النجف وكربلاء فور سقوط بغداد بغداد، بطابعها الديني ـ السياسي وبإيقاعاتها الشيعية الخاصة؟ هل يمكننا أن نستنبط من مثل هذه الظاهرات أفكاراً تخص مسألة العلاقة بين الحزب والجماهير؟ قبل أكثر من نصف قرن أطلق العراقيون على واحدة من هذه المظاهر الجماهيرية تعبير المد الأحمر، وذلك في توصيف بليغ لأول طوفان بشري يغمر شوارع بغداد بعد ثورة تموز / يوليو 1958. في ذلك اليوم وربما لأيام أخرى تالية، سهرت الجماهير الليالي كلها في الشوارع والميادين والساحات العامة، تلوح بأعلامها وتصخب بموسيقاها وهتافاتها،

وترقص ابتهاجاً وهي تنشد بصوت واحد للشيوعية والاتحاد السوفياتي وللوطن الحر السعيد.

حتى رجال البوليس خرجوا بزيهم الرسمي وهم يرقصون ويغنون نشيد الحزب الشيوعي العراقي: (اسأل الشرطة ماذا تريد؟ وطن حر وشعب سعيد). ذلك هو الهتاف الذي صدحت به الحشود الجماهيرية لأيام. لقد كانت تمثل من منظور رمزي، الطلائع المتقدمة لأول وأكبر مدّ جماهيري في العراق الجديد، عراق ما بعد الاحتلال البريطاني والملكية، والذي سيغمر البلاد طولاً وعرضاً ويُعرف نسبة إلى لونه العقائدي الأحمر. ولكن، وبعد مضي نحو عقد من الزمن على هذا الحدث، وبينما كان المدّ الجماهيري الأول يشهد نوعاً من الاحتضار، وتتلاشى هالته حتى في خيال صنّاعه مع اضطراب الأوضاع السياسية وانعدام الاستقرار؛ دهمت البلاد موجة جماهيرية ثانية عاتية هائلة وعنيفة ومُتفجرة، لتغمر الشوارع والميادين والساحات العامة بأعلامها وموسيقاها وهتافاتها وأناشيدها القومية والعروبية ولتسهر، هي الأخرى، الليالي كلها دون انقطاع تقريباً في الشوارع والميادين العامة.

في ذلك الوقت من العام 1968 وبعد أقل من عقد واحد، صعد إلى السلطة حزب جماهيري منافس هو حزب البعث العربي الاشتراكي، وتمكن خلال وقت قصير نسبياً من ضم أكثر من مليوني مواطن إلى صفوفه بالإغراء أو القوة أو القناعة الفكرية؛ وبذلك اصطبغت البلاد بلون جديد هو ـ لون ـ القومية العروبية. لقد عادت الجماهير إلى الشوارع من جديد لتقدّم نفسها كشريك في السياسة وهذه المرة بلون عقائدي مختلف. على هذا النحو راحت الحشود البعثية تغني في المسيرات والتظاهرات لثورة 17 تموز/ يوليو، التي

نُعتت بأنها ثورة بيضاء، وصدحت الأغاني بالأمة الطالعة من الرماد تُبعث حية في مواجهة القدر.

اليوم، وبعد أكثر من ثلاثة عقود تبلغ الموجة الجماهيرية الثانية لحظة احتضارها، وتتلاشى هيبتها مع سقوط بغداد ووقوعها في القبضة الأمريكية.

لسوف نشهد منذ الآن، واحدة من أكبر وأقسى عمليات المحو المُنظم، والزحزحة العنيفة للرموز والمعتقدات التي تنتسب إلى عقيدة البعث القومية. ولكن، وبينما ينشغل جنود الاحتلال الأمريكي في تنظيف الأرض من أي إثر يمكن أن تكون قد تركته هذه الموجة، خلال العقود الثلاثة الماضية، وفيما صيحات أعضاء مجلس الحكم الانتقالي تتعالى مُطالبة باجتثاث البعث وجماهيره من الجذور، كانت موجة جديدة عاتية متفجرة تدهم العراق في الجنوب وفي حزام الفقر المحيط ببغداد، إيذاناً بموجة جماهيرية ثالثة كبرى.

هذه المرة اصطبغت البلاد بلون عقائدي آخر إسلامي ـ شيعي بوجه الخصوص (يُرمز له بالأسود لون الرايات التي رفعها العباسيون من قبل). ومع نزول أعداد لا تحصى من أبناء الشيعة إلى الشوارع بقمصانهم السوداء وأناشيدهم الدينية الحزينة، غمرت البلاد موجة جماهيرية ثالثة قوامها شبان ورجال عشائر وتجار وفئات من الفقراء والهامشيين، وحتى مثقفين يساريين سابقين انقلبوا على يساريتهم. هؤلاء سيمضون الليالي كلها في الكثير من الأحيان، ساهرين عند الأضرحة المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية، أو في شوارع مدينة الصدر الخالية من جنود الاحتلال، يلوحون بأعلامهم وراياتهم وصور أبطالهم.

وعلى امتداد الأشهر الخمسة الأولى من الاحتلال الأمريكي للعراق، كان بوسع المراقب المُحايد أن يتابع الطريقة التي يجري فيها الترويج لصورة نمطية جديدة عن الجماهير العراقية. إنها الجماهير التي تجوب الشوارع وقد أدمت السياط الحديدية (السلاسل) ظهورها أو راحت تنشج بالبكاء، وهي أيضاً الحشود البشرية الهائلة، المليونيّة، التي ترتدي الثياب السوداء أو تحمل الرايات السوداء كناية عن الإسلام الشيعي. ولكنها أيضاً الحشود السياسية الجديدة التي خرجت لتقدّم نفسها كشريك في عالم السياسة.

هذه الطوفانات الجماهيرية المتعاقبة، سوف تطبع بطابعها التاريخي السياسي والاجتماعي العراقي الحديث، الذي يبدأ من العام 1958 ويتواصل حتى سقوط بغداد في العام 2003؛ ولكن لتضفي عليه شيئاً من مميزاتها، فهي جماهيريّات عنيفة مُتصادمة انطلقت ولم يعد بالإمكان السيطرة عليها أو تفكيك تناقضاتها الداخلية، ولا وقف صدامها مع بعضها البعض. فهل يمكن للمرء أن ينظر إلى الجماهير الجديدة التي تبزغ اليوم كقوة اجتماعية، تحركها اهتمامات ثقافية مختلفة وفوق ذلك تغيّر وإلى حد بعيد مزاجها، وربما حدث تحول في ميولها وتوّراتها وأفكارها؛ بمعزل عن حقيقة أن مكانة الحزب الجماهيري العقائدي، الذي عاش وسط الجماهير منذ ما يزيد عن نصف قرن وقدّم نفسه وما يزال كمعبّر عن همومها، قد تراجعت وتدهورت في العالم العربي؟ وبماذا ينبئ هذا التبدل؟ إن المثال العراقي، خليق تقترحه هذه الدراسة، خليق بأن يؤسس لمقاربة نقدية ترتكز إلى إعادة بناء فكرة العلاقة بين الحزب والجماهير والمعرفة في إطار تاريخي وثقافي مغاير، من أجل معاينة الطرائق والأساليب التي اتبعها الحزب وما يزال في عمله ونشاطه داخل المجتمع.

وهل هناك ما يجمع بين الجماهير التي تحتشد في الشوارع خلال حفل موسيقي (السوبر ستار) وبين الجماهير التي تحتشد في الشوارع خلال حفلات طقوسية ـ دينية، وفي وقت سقطت فيه البلاد تحت الاحتلال؟ وهل هناك حقاً، ما يجمع بين أعضاء هذه التجمعات؟ إن الحفل الموسيقي في بيروت ودمشق وعمان، مثله مثل الحفلات الطقوسية في بغداد والنجف، بإيقاعاتها وأغانيها الدينية الحزينة؛ يكشف عن وجود مثل هذا التبدّل. كما يكشف في المقابل، عن تحولات وتغيرات جذرية في الأنماط الثقافية السائدة، التي لم يكن ليُعرف بها من قبل أو يجري إخضاعها لعمل نقدي يلاحظ الأسباب والبواعث من دون تزوير.

سأرسم ـ هنا ـ وفي الفصل الأول من الكتاب، إطاراً تاريخياً لولادة هذه الجماهيريّات الثلاثة ولولادة أحزابها العقائدية: الحزب الشيوعي، البعث، وحزب الدعوة الإسلامية من أجل مقاربة جديدة للأفكار والاهتمامات الحيوية في أوساط الجماهير كما قدمتها التجربة العراقية.

عندما ولد الحزب الشيوعي العراقي في 31 آذار/ مارس 1934 كانت العقيدة الجماهيرية ترسخ على صعيد كوني، مع ظهور أحزاب شيوعية خارج الاتحاد السوفياتي (السابق) برزت بفعل قوة وجاذبية النموذج العالمي والنضالي للثورة الروسية الكبرى 1917، وبفعل إغراء الأفكار الجديدة عن عصر الجماهير الثائرة. وكان أمراً لافتاً في التاريخ الاجتماعي والسياسي العراقي، في هذه الآونة أن مؤسس الحزب وقائده يوسف سلمان يوسف (فهد) كان يجمع إلى جانب كونه مسيحياً، ميزة أخرى: إنه عاش شطراً من حياته الشخصية والسياسية في بيئة شيعية خالصة، وذلك عندما كان لا يزال إذ ذاك ممثلاً للحزب الوطني العراقي في الناصرية جنوب العراق، وهي مرتع تقليدي

من مراتع الجعفرية (بمفومها الشعبي ـ الفلاحي وليس بمفهومها الفقهي التقليدي) التي لم تلامسها السياسة أو التطلعات الأنانية والانتهازية والحسابات التكتيكية بعد.وبالفعل، فقد كان المذهب الجعفري في العراق يتبلور داخل بيئاته الفلاحية الجنوبية، كقراءة شديدة العاطفية للإسلام، وتماماً كما ولد في المدينة المنورة على يد الإمام جعفر الصادق. أي خالياً من أي نزعة طائفية. لقد كانت جعفرية طاهرة وبريئة من الأهواء السياسية والأوهام الطائفية.

هذه المُصادفة لم تكن دون دلالة ـ بالنسبة لفكرتنا في مطلع الكتاب ـ فالحزب نشأ أصلاً في بيئة الطائفة، التي سوف يظل حريصاً على عقد التحالفات مع أحزابها أو التعاطف مع مطالبها، وذلك ما سوف تكشفه سلسلة من الوقائع تالياً.

على العكس تماماً من ظروف ولادة الحزب الشيوعي العراقي، ولد البعث بعد نحو ثلاثة عشر عاماً (في العام 1947) خارج العراق وفي بيئة عربية سنية خالصة. كان مؤسس الحزب وقائدة التاريخي ميشيل عفلق من مسيحيي سورية، وقد جمع من حوله طلاباً ومثقفين من سورية والوطن العربي في مقهى الهافانا بدمشق، قبل أن يُعلن دمج البعث بحزب أكرم الجوراني (العربي الاشتراكي) ليولد حزب البعث العربي الاشتراكي في صورته الراهنة. هذه المُصادفة، بدورها، ذات دلالة خاصة في سياق فكرتنا الآنفة؛ الأولى تلازمت مع نمط من توزع ثقافي داخل المجتمع، ربما يكون له تأثير من نوع ما على ترّسخ الصور والانطباعات التالية بخصوص الصبغة الطائفية. إن دراسة الأثر الذي تُخلفه ولادة الحزب في بيئة ثقافية بعينها، على تصوّراته وأفكاره وتوجهاته وشبكة اتصالاته مع الجماهير أمر هام للغاية؛ فهي ستبين إلى أي حد ودرجة، من الممكن فيها للرموز الثقافية الشعبية أن تصبح لا ذات تأثير على

فكر الحزب وعلى الثقافة السياسية لأعضائه وحسب، وإنما قادرة كذلك على أن تطبع بطابعها فكر الحزب وربما سياساته برمتها.

ففي حين استلهم الشيوعيون العراقيون نموذج التضحية الشيعي وقاموا بتصعيده إلى مستوى الإستضحاء؛ الذي يعني الموت في سبيل هدف قد لا يتطلب الموت؛ ثم قاموا في وقت مبكر من نشاطهم باستثماره في حقل السياسة، لأجل تعميق ونشر ثقافة التضحية وتعميمها في المجتمع على نطاق واسع، فقد قاموا ـ فعلياً ـ بتدمير وتحطيم الفرد. لقد زرعوا عبر هذا الاستثمار المُبكر للثقافة الشعبية في حقل السياسة، بذور الفكرة الرهيبة ذاتها: إن السياسة، مثلها مثل الطقوس الرمزية الشيعية، لا تعني شيئاً سوى الموت في سبيل الحزب والتضحية من أجل مبادئه. بل وجرجروا من خلفهم جماهير آمنت وفهمت السياسة على أنها الموت في سبيل الحزب والقتال من أجل نصرة أفكاره. لقد تجلى الحزب حتى في أعين شعراء الحزب ومثقفيه ـ وهذا جلي في الكثير من النصوص الأدبية والشعرية ـ في الصورة ذاتها: الشهيد. وهذه الفكرة مُستمدة بصورة مُباشرة من الراسب الثقافي لصورة الشهيد في الثقافة الشعبية الشيعية.

في الخمسينات ـ مثلاً ـ كان الشيوعيون يقودون بعض المواكب الحسينية في النجف وكربلاء والكاظمية وهي المراكز الشيعية الرئيسية، التي يشهد فيها العراقيون طقوس التضحية في عاشوراء (العاشر من محرم). كانوا يمارسون عملياً، وبأنفسهم طقوس التضحية، لا لأنهم يؤمنون بالعقيدة الدينية للشعب، بل من أغراء الجماهير وتشجيعها على الالتحاق بالحزب، وحملها على التصديق بأن نموذج التضحية الشيوعي مُماثل ومُطابق لنموذج التضحية الشيعي، وأن الفرق الوحيد بين النموذجين هو أن أحدهما شديد الواقعية

والدنيوية. في هذه الأثناء قام فرع البعث في العراق، في المقابل، باستلهام نموذج الإسلام الأول البطولي والرسالي، كما تصوره عفلق نفسه في دراسته المُقتضبة عن الرسول العربي محمد، والتي نادى فيها بأن يتصرف كل عربي على أنه محمد آخر، بُعث من جديد ليستكمل رسالة العرب الحضارية. وفي وقت تالٍ ومع تطور البعث وبروز قيادات سنية عربية وعراقية، بدا من الواضح أنّ الرموز الشعبية السنية كانت أكثر قابلية لأن تستلهم كرموز سياسية عصرية داخل عقيدة البعث. وهكذا انتشرت في أفكار البعث الأولى داخل العراق وحتى وقت طويل تالٍ، النماذج الفروسية في الإسلام. والتي جرى تقديمها للجماهير على أنها الصور المنشودة للعربي الجديد.

طوال الحقبة الممتدّة من العام 1947 حتى العام 1958، وعلى امتداد نحو أحد عشر عاماً، راح الحزبان يتنازعان للاستيلاء على الجماهير وتتصارع (اشتراكيتيهما) السوفياتية والعربية داخل بيئة من الرموز الإسلامية، ولكن بمكونات ودلالات طائفية مُبطنة، غير صريحة أو مكشوفة، من أجل البرهنة على أن واحداً منهما فقط، ودون سواه هو الجدير بلقب حزب الجماهير؛ وإن الآخر ليس سوى المسيح الدجال. قد تبدو هذه المُصادفات التي رافقت ولادة الحزبين الجماهيريين في العراق، عديمة القيمة بالنسبة للعقائديين ولكتاب التاريخ السياسي من التيار التقليدي السائد، ولكنها في الواقع، ذات دلالة هامة كما ستبرهن الأحداث، وعميقة في دراسة من هذا النوع. إن رؤية المكونات الميثولوجية والثقافية القديمة الراسبة في مفهوم السياسة والعمل السياسي الراهن، قد تساعد على فهم الكثير من الجوانب الغامضة من الأحداث.

في الواقع لا يملك الباحث في هذا الحقل، ما يكفي من الوثائق والمواد اللازمة لفحص فكرة الحزب الجماهيري عن نفسه وعن أفكاره الجماهيرية، فهو شديد التكتم على هذا الجانب من صورته. وبالكاد يمكن للمرء أن يعثر على صور دقيقة تشرح أو تفسر فكرة الحزب عن نفسه في هذا النطاق من الموضوع، الذي فُهم على الدوام من منظور وحيد وضيق، سياسّوي في الغالب الأعم. ومع ذلك بوسع الباحث وبقليل من الصبر وكثير من التأمل أن يتوصل إلى قراءة فعالة للتراث الضخم الذي تركته الأحزاب الجماهيرية لنا، وهو تراث مؤسف في معظمه من بيانات ومقالات حماسية وتحريضية ودراسات فكرية وخطب، عن المشكلات والأزمات التي رافقت ولاداتها ونضالها، ما يمكن من النفاذ إلى عمق الفكرة الآنفة. ولذلك سأواصل ـ كما فعلت في كبش المحرقة ـ النظر إلى العلاقة بين المخزن الأسطوري في الثقافة العربية والسياسة، لرؤية التأثير الذي خلفته المثيولوجيا الشعبية في أيديولوجية الحزب وفي وعي مؤسسيه وأفراده لأدوارهم التاريخية. لقد كانت المثيولوجيا الشعبية حاضرة بقوة في أفكار الحزب الجماهيري، وهو استمد رموزها الكبرى وتعلق بها وربما افتتن بها، بفعل عوامل نشأته داخل البيئة الطائفية.

إن سنوات تأسيس الحزبين الشيوعي والبعث وانطلاقتهما في الحياة الحزبية والسياسية، هي سنوات ما بعد احتلال العراق وسنوات خضوعه للإرادة الاستعمارية البريطانية بشكل مباشر أو من وراء الستار. وهذا أمر له دلالة بالغة إذا ما نظر إليه من منظور الحدث نفسه، الذي تكرر ـ على نحو ما ـ مع سقوط بغداد 2003 عندما عاد الحزبان رمزياً إلى (بيئتيهما) القديمتين، وإلى الحاضنتين الطائفتين وليس إلى الشعب، وذلك من خلال حضور سياسي لافت في مناطق بعينها. وهذا ما عنى ـ من المنظور الرمزي نفسه ـ مواصلة للصراع

بين الحزبين ولكن عبر نقله إلى مستوى جديد. وبالفعل؛ فإن الصراع الراهن ضد البعث، حيث يقود الحزب الشيوعي العراقي بعض الجبهات الإيديولوجية والسياسية المنادية باجتثاث البعث من الوجود، ليبدو مجرد مواصلة لصراع قدري بين الحزبين.

ولكن، هذه المرة حدث تبدل جوهري في ظروف العمل السياسي.

ففي التاسع من نيسان 2003 خرج البعث مُرغماً من السلطة، وعاد أدراجه إلى العمل السري من جديد بعد عقود من العلنية ولكن في البداية داخل الوسط السني؛ الذي قدم له الحماية والرعاية اللازمة، مُتخلياً عن حلمه في الاستيلاء على الجماهير بعد نحو 35 عاماً من السيطرة الفعلية عليها. وفي هذا اليوم أيضاً قفز الشيوعيون بفضل تحالفهم مع الأحزاب الشيعية وتملقهم للاحتلال ومن خلال اشتراكهم في مجلس الحكم، إلى واجهة الأحداث كممثلين عن الشيعة وليتصرفوا كحزب علني، بعد زهاء أربع وعشرين عاماً من العمل السري، ولكن من دون تخليهم عن حلم استرداد الجماهير. وأتضح منذ صباح التاسع من نيسان، أن الحزبين، البعث والشيوعي وعلى حد سواء، كانا ـ من هذه الناحية تحديداً وعلى هذا الصعيد ـ غارقين في الوهم الجماهيري، فلا الجماهير هبت عن بكرة أبيها لصد الغزات وحماية الوطن، أو حتى حماية حكم حزب البعث من السقوط، ولا هي اندفعت لتستقبل معشوقها الشيوعي القديم الذي أفنى شبابه سقيماً في حبها. (لم يكن هناك بعد نحو خمسة أشهر من سقوط بغداد سوى بضع مئات هم كل جماهير الحزب الشيوعي). وكما أن البعث لم يجد من ملاذ آمن لقيادته أو ما تبقى منها، سوى البيئة السنية التي ترعرع فيها، من أجل الحصول على الحماية والدعم ومواصلة المقاومة الباسلة والبطولية التي قادها ضد الاحتلال ـ وهذا حقيقي ـ فإن

الشيوعيين لم يجدوا أمامهم سوى البيئة الشيعية التي ترعرعوا فيها ـ وهذا حقيقي أيضاً ـ لقد عادوا يقدمون أنفسهم من جديد بوصفهم ممثلين لها، بعد أن قبلوا بفكرة بول بريمر: أن يدخل الحزب الشيوعي ضمن حصة الشيعة.

أريد في هذا السياق أن أقدم الرواية التالية الصحيحة والموثقة، والتي يتداولها أعضاء سابقون في مجلس الحكم المؤقت ومعهم قادة الحزب الشيوعي العراقي أنفسهم، عن الطريقة التي دخل فيها هذا الحزب إلى المجلس. إن قيمة الرواية من المنظور التاريخي تتحدد هنا: أنها تقدم تصوراً ملموساً عن الكيفية التي تصرف فيها الحزب الجماهيري العائد من المنفى إزاء جماهيره، التي ظلت تنتظر عودته بفارغ الصبر كمخلص أسطوري.

عندما قرر بول بريمر الحاكم المدني الأعلى للعراق، التخلي عن صيغة المجلس الاستشاري وتشكيل (مجلس حكم مؤقت) بإدارته ويكون خاضعاً للفيتو الذي احتفظ به لنفسه، جاءه السيد مسعود البارزاني زعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني ومعه صديقة الكردي عزيز محمد الأمي العام السابق للحزب الشيوعي العراقي. قدم البارزاني صديقه عزيز إلى بريمر راجياً منه أن يوافق على دخول الشيوعيين في المجلس.

كان بريمر قليل الخبرة في الشؤون الحزبية العراقية، ولكنه كان فطناً للغاية بحيث تلقف فكرة البارزاني وفهم مغزاها ودلالاتها المباشرة. أمضى بريمر الوقت القصير المخصص للمقابلة في مجاملات شخصية مع ضيفيه واعداً بدراسة الاقتراح. في اليوم التالي مباشرة أرسلا بريمر موفداً منه لإبلاغ الحزب الشيوعي الرسمي، وتحديداً إبلاغ أمين الحزب العام حميد مجيد موسى ـ وهو أمي عام يروّج عنه مخاصموه أنه زعيم دمية ـ بأنه راغب بمشاركة الشيوعيين في المجلس. وبصرف النظر عن أهمية المزاعم عن ضعف شخصيته وتبعيته

للآخرين، فإن الأمي العام للحزب كان يقود حزباً مٌعترفاً به. قال موفد بريمر بلهجة لا تخلو من الأمرية: إذا كنتم راغبين في دخول المجلس فليكن ذلك ممثلاً في شخص الأمي العام للحزب وليس عضو آخر؟. كان اقتراح دخول الشيوعيين في المجلس قد تبلور طوال الليلة السابقة على أساس طائفي: أن يدخل الشيوعيون ضمن الحصة الشيعية (صيغة 13 مقعداً) بحيث يشغلون المقعد الرابع عشر. وحين استمع موسى إلى كلمات موفد بريمر، ردّ بأنه سوف يستشر قيادة الحزب. لكن هذا بادره بسرعة: ليس لدينا الوقت الكافي لذلك. عليكم أن توافقوا الآن وفوراً، أو أننا سنضع عزيز محمد في المقعد المخصص لحزبكم؟ ولم يكن لدى موسى نفسه الوقت الكافي لاستشارة قيادة الحزب، ولكنه نجح في عقد اجتماع عاجل لعدد محدود من القادة، صوتوا بالإجماع لصالح الدخول ضمن الحصة الشيعية (المقعد الرابع عشر). إن هذه الرواية تختزن دلالات عدة ليس أقلها أن الحزب الجماهيري والشعب، قد استفاق أثناء الحدث الهلعي (سقوط بغداد) ليكتشف الحقيقة المُروعة التالية: أنه ليس حزباً جماهيرياً بأي مقياس؛ بل هو حزب هامشي من أحزاب الطائفة الشيعية. لقد عاد الحزب بعد نحو سبعين عاماً من تأسيسه في الناصرية إلى بيئته الأولى وحاضنته الطائفية.

ماذا يعين ذلك؟. يمكن القول أن الحزبين، ربما كنا يعيشان طوال الوقت ـ وتحت ضغط هذا الواقع ـ نوعاً من الأوهام الأيديولوجية. وأن فكرة كونهما حزبين جماهيريين هي فكرة يلزمها الكثير من التدقيق لتحديد معنى الجماهيرية؟

تاريخياً شكل الشيعة داخل الحزب الشيوعي العراقي أغلبية شبه مطلقة، بينما شكل أهل السنة أغلبية شبه مُطلقة أيضاً داخل البعث. هذه الحقيقة قد تكون مفتاحاً مناسباً للتدقيق في معنى الجماهيرية.

يلاحظ سامي زبيدة (الإسلام: الدولة والمجتمع) [1] أن الأحزاب القومية في العراق، وخصوصاً حزب الاستقلال الذي نشط في الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي، كانت في الغالب أحزاباً سنية ولكن قومية الناصرية وقومية البعث الراديكاليتين اللاحقتين، اجتذبتا بالفعل، كثيراً من الشيعة؛ وكانت قيادة البعث في الخمسينات تضم كثيراً من الشيعة. على المنوال ذاته كان الحزب الشيوعي يضم العديد من السنة في قيادته. واستناداً إلى بطاطو، رأى زبيدة أن ارتباط الشيوعيين تنظيماً ونشاطاً في المدن الشيعية لجنوب العرق، بما فيها النجف وأحياء بغداد الشيعية، ومن الواضح ان:

الأكثرية العظمى من سكان هذه المناطق الشيعية لم يكونوا متعاطفين بصفة خاصة مع الشيوعية ولكن يمكن الافتراض بأنه لم يكن هناك عداء للشيوعيين، قوي بما فيه الكفاية لطردهم من هذه المناطق. بصدد هذه النقطة، يعزو زبيدة [2] هذا النمط من التعايش بين الجماهير الشيعية والعقيدة الشيوعية

---

[1] ـ زبيدة (سامي) الإسلام: الدولة والمجتمع، ترجمة عبد الإله النعيمي ـ دار المدى، دمشق 1995. إن الواقعة التي بنى عليها زبيدة تصوراته عن موقع الشيعة التجاري، مقروءة بطريقة استشراقية وخاطئة ومضللة، وذلك حين تخيل أن اليهود كانوا يسيطرون على النشاط التجاري في العراق، بينا تشير الوقائع على العكس من ذلك إلى دور محدود. كما أن زبيدة يرد أسباب انحسار هذا الدور إلى تهجير اليهود من العراق،حيث حل التجار الشيعة محلهم. في الواقع ليس ثمة دلائل قاطعة تؤيد هذا الاستنتاج المتُسرع، فالتجار الشيعة رسخوا أقدامهم في عالم النشاط التجاري والاقتصادي سواء في المدن المقدسة الكبرى مثل النجف وكربلاء، ام في بغداد نفسها منذ ما يزيد عن أربعمائة عام من الآن على الأقل. ويبدو أن يهودية زبيدة لعبت، في هذا الإطار، دوراً من نوع ما لصالح التشبث بفكرة استشراقية تعززت إبان احتلال العراق عام 1917، عندما دار سجال عنيف داخل الدوائر البريطانية الاستعمارية، حول ما يُدعى أنه وقائع تاريخية تخص دور اليهود العراقيين. آنذاك قال سايكس ومود فكرتهما الشهيرة (إن بغداد مدينة يهودية) استناداً إلى فرضية النشاط التجاري. وكما يُلاحظ هنا، فإن لمن الصعب مناقشة هذا الإدعاء في كتاب مكرس لموضوع مختلف.

[2] زبيدة (سامي) مصدر مذكور

في العرق منذ الخمسينات، وحتى مع وجود بيئة غير متعاطفة أو تنعدم فيها فعلياً التضامنات السياسية البارزة والملحوظة؛ إلى الميل التقليدي لسكان المناطق الشيعية السياسية بمعناها التجريدي العام، هو عامل يبدو كافياً لمنع وقوع الصدام بينهما. ولكنه يلاحظ مع ذلك أن غالبية الفئات إما أنها كانت (لا سياسية) أو لا مبالية، وأن بروز الشيعة في عالم السياسة ليس مردّه وجود انتماء معين يطبعهم بطابعه؛ بل مرده هذه المشاركة العامة في السياسة، ولذا:

وبدلاً من القول أن لديهم ميلاً إلى الشيوعية سيكون من الأدق القول أن لديهم ميلاً إلى السياسة.

توضح هذه الفكرة بجلاء الكيفية التي نشأت فيها تالياً، الروابط التضامنية بين سكن المناطق الشيعية والحزب الشيوعي، بحيث أمكن مع الوقت استثمار الميل الشعبي والتقليدي للسياسة، بما هي شان عام وتحويله إلى منطلق أساسي من منطلقات تأسيس بيئة أكثر تقبلاً، أو تصالحاً مع أفكار شيوعية بعينها وخصوصاً الأفكار العمومية للعدالة والاشتراكية. ولذلك بدأت تنخفض منذ الخمسينات، أعداد السنة العرب في الحزب الشيوعي لصالح صعود قيادات كادرات وسطية شيعية مصدرها هذه المناطق، وذلك مقارنة بالأربعينات من القرن الماضي مع بداية تأسيس الحزب. يستند زبيدة، مرة أخرى، إلى بطاطو في تقرير أهمية هذا التبدل فيرى أن ارتباط الشيوعية بالشيعة في مناطق العراق العربية، ظل يرتكز وبشكل حاسم إلى قوة حضور الشيوعيين.

على الطرف الآخر كان الشيعة في حزب البعث ومنذ الستينات، يفقدون قوة حضورهم في القيادة، وتتراجع نسبتهم العددية لصالح صعود قيادات وكادرات سنية. سيبلغ هذا التبدل ذروته مع صعود ما يُدعى القيادة

التكريتية في السبعينات حسب تعبير زبيدة بعد سلسلة من التطهيرات الداخلية ـ وأنا شخصياً لا أوافق هنا على هذا التعبير السخيف ـ. لقد حدث ما يماثل حركة تصحيحية في الأوضاع الداخلية للحزبين الجماهيريين، برهنت على نوع من الالتزام بأسس وقواعد التنشئة الأولى، إذ تقلصت أعداد الشيعة في البعث (السني) بينما تقلصت أعداد السنة في الحزب الشيوعي (الشيعي). وبذلك عاد الحزب الشيوعي العراقي، ابتداء من ثلاثينات القرن الماضي حين كانت الأغلبية في القيادة الحزب من أهل السنة وحتى الخمسينات ثم مطلع الستينات، حين أضحت قيادة شيعية بأكثريتها العددية وأكثريتها في الكادر الوسيط والحلقات التنظيمية الأصغر، ليعّبر، وبنفس الدرجة من الإلحاح والوضوح والقوة، عن الواقع الجديد في حياته الداخلية. لقد عادا معاً، كل إلى بيئته، ليتخلصا من الإختلالات العددية للتمثيل الطائفي، ومن أجل أن يتمكنا من التعبير عن المعنى الحقيقي لجماهيريتهما بوصفها جماهيرية الطائفة لا الشعب. وسنرى تالياً كيف أن الثورة الإيرانية، قامت من الناحية الإجرائية، بتنشيط الميل إلى السياسة في الوسط الشيعي العراقي، حتى مع تعاظم هيمنة البعث على البلاد. من هذا المنظور ستبدو الثورة الإيرانية بوصفها أكبر عملية تنشيط للميول السياسية عند شيعة العراق. لقد أيقظت فيهم وبشكل جماعي، ميلاً إلى الدخول بقوة إلى حقل السياسة.

والآن، ولأجل فهم أعمق للتمايزات المفهومية، بين الجماهير والشعب، سنضع هذه التصورات في إطار تاريخي ونظري.

إن العلاقة بالجماهير، كما لاحظت الفيلسوفة الألمانية حنة أرنت وهي على حق، علاقة مُلتبسة. لقد برهنت أحداث كبرى في التاريخ البشري على أن الجماهير يمكن أن تكون مصدر خطر حقيقي على الديمقراطية. وباستخدام

تعبير أرنت؛ فإن علاقة الجماهير بالنازية والستالينية مثلاً، كانت علاقة حميمة وكان هتلر وستالين على حد سواء. معبودين مُطلقين للجماهير. في هذا النطاق، يمكن للمرء أن يشرع في وضع سلسلة من التأملات الخاصة بمسيرة الثورة الجماهيرية الإيرانية الكبرى، التي أسقطت شاه إيران عام 1979، ليُعيد وضع الإمام الخميني في صورته الفعلية كمعبود للجماهير. كما يمكن للمرء أن يقوم كذلك، بإدراج الصورة الحقيقية للجماهير الإيرانية نفسها، كمصدر من مصادر تأسيس الاستبداد، تماماً كما حدث مع الثورة الجماهيرية الكبرى في فرنسا عندما حوّلت الجماهير مبادئ العدالة والمساواة إلى مبادئ شعبية للإرهاب والقتل والتصفيات الوحشية. وهذا عينه ما حدث مع الثورة الصينية الجماهيرية أو ما يعرف بالمسيرة الكبرى التي قادها ماو تسي تونغ، حيث انتهى المطاف بالنضال ضد الإمبريالية اليابانية وعصابات تشان كاي شيك، إلى قيام توتاليتارية عقائدية، قوامها عبادة الفرد لا سابق لها في الثقافة الصينية. كانت الثورة الفرنسية في العام 1789، ثم كومونة باريس في 18-28 آذار/ مارس 1871 (وهي عاشت 72 يوماً فقط) أكبر ثورتين جماهيريتين في أوربا قبل أن تعقبهما، بأقل من خمسين عاماً، الثورة الروسية في مطلع القرن التاسع عشر، ثم الصينية في النصف الأول من القرن من القرن نفسه، وأخيراً، خاتمة الثورات الجماهيرية: الثورة الإيرانية على أعتاب نهايات القرن العشرين.

هذه الثورات الأربع الكبرى التي تجلت فيها العقيدة الجماهيرية، ولنقل تجسدت بأبلغ الصور؛ تقدم فكرة دقيقة عن السلوك المأسوي للجماهير، حين تُفضي بها حماساتها المُطلقة والعفوية وغير المُسيطر عليها، من أجل إعلان الثورة على الطغيان وفي سبيل مبادئ جديدة للحرية؛ إلى نشوء وقيام أنظمة توتاليتارية رهيبة. لقد أصبح قادة الكومونة العمالية الباريسية مثلاً، بمصاف

أنصاف الآلهة في أعين الجماهير الفرنسية، كما سوف يصبح ستالين في الثورة الروسية معبود الحزب والجماهير. أو كما سوف يصبح ماو في الثورة الصينية معبود الجماهير الفلاحية والشقيقة، أو مثلما سيغدو الخميني في الثورة الإيرانية، لا معبود رجال الدين والشبان المسحورين بإطراقته الطويلة وصمته؛ بل الرجل الأكثر قداسة بالنسبة للجماهير في التاريخ الإيراني برمته. انتهت سائر الثورات الجماهيرية الكبرى في التاريخ المعاصر إلى أهداف، هي بالضد تماماً مما كان المجتمع ينشده، مع أنها قامت بدعاوى الاستجابة لتطلعاته.

هل يحملنا هذا، على غرار ما فعلت حنة أرنت، على مفاقمة التمييز بين الشعب والجماهير في النموذج العراقي؟

برأي أرنت إن الجماهير ليست نتاج نوع من أنواع التشكل الطبقي؛ بل على العكس من ذلك هي نتاج نمط من التحلل الطبقي، أي نتاج تهتك وتمزق العلاقات والبنى والروابط الجامعة للأفراد. بكلام آخر: فإن ما يُميز الطبقة عن الجماهير هو أن الأعضاء في الأولى ينتظمون في سياق بنى اجتماعية واقتصادية ـ علاقات إنتاج ـ وفي إطار سلسلة مترابطة وموازية من التقاربات والتماثلات، التي تسمح برؤيتها (ككل) واحد، بما في ذلك التشابه في أنماط العيش وربما الثقافة والاهتمامات. بينما لا يوجد ما يجمع بين الجماهير من الناحية الفعلية، سوى تصورها ككتلة هلامية كما ترى أرنت. على العكس من نموذج الطبقة النظري والواقعي، تبدو الجماهير نتاج تخيل أيديولوجي، ونتاج تصورها كحقيقة سياسية بالدرجة الأولى. ولذلك لشد ما تبدو الجماهير كما لو كانت اختراعاً سياسياً لا وجود له من الناحية الواقعية، ولكنه موجود في صورة أخرى: صورة أعضاء من طبقات شتى داخل كتلة هلامية، قابلة للتشكل في صور محتملة أو حيث يجري جذبها والاستيلاء عليها عقائدياً. إنها يمكن أن

تكون جماهير فاشية تعطي صوتها لهتلر (كما فعلت الجماهير الألمانية في انتخابات الرايخشتاخ حين صوتت بما يشبه الإجماع لصالح حزب هتلر ودعمت صعوده وقامت بترسيخه) فهو معبودها ومُلهمها. أو أن تكون جماهير شيوعية وجدت في خضوعها لستالين، واجباً أخلاقياً يفرضه برتوكول الخضوع غير المُبرم بين الساحر والمسحور. إنها تخضع لزعيمها المحبوب وتتعبّد صورته الساحة، كما فعل الروس والصينيون مع ستالين وماو، لا لأنه يمثل تطلعاتهم، بل بدرجة أكبر لأنه يمثل تصوراتهم عن المُخلص الأسطوري والزعيم المُنتظر.

تلاحظ حنة أرنت أ، الجماهير الأوربية كانت نتاج حقبة من التحلل الطبقي بعد الحرب العالمية الأولى، بل ونتاج أزمة كبرى عرفتها أوروبا آنئذٍ، واتسمت بنمط جديد من أزمات القيم الأخلاقية والبطالة؛ التي سوف تدفع بأعضاء جدد كل يوم مع تفكك علاقات الإنتاج، ليلتحقوا بالكتلة الهلامية ذاتها المُسماة الجماهير. ولذا تشكلت العلاقة بين الجماهير والزعيم المحبوب على أساس أسطوري. إنه المخلص الذي جاء أخيراً لينتشلها من العذاب.

استناداً إلى بطاطو، درس زبيدة مثال الانقسام السني ـ الشيعي في العراق (ص: 155). ولكنه بالكاد توقف خارج الفكرة الجوهرية التي لامسها بطاطو نفسه، ومع ذلك، فإن قيمة النموذج الذي درسه زبيدة، وهو يهودي عراقي مقيم في لندن، تظل ذات أهمية خاصة نظراً لكونها أول محاولة فعلية، لإحداث خرق في جدار التمنع شبه الضمني بين النخب العراقية، وتوافقها غير المُعلن على عدم ملامسة أو الاقتراب من هذا الجانب الرخو والحسّاس من المعضلة، وربما توافقها غير المعلن كذلك على أن لا تولي هذا الجانب أي أهمية تّذكر. وفي هذا التمنع ما يكفي من البراهين على إخفاق النخب العراقية في قراءة واقعها قراءة جذرية وانعدام جرأتها، وحساسيتها المُفرطة حيال الطبيعة الهشة والخاصة للنسيج الاجتماعي العراقي.

يُقسم زبيدة من منظور طبقوي النخبة الشيعية فيلاحظ وجود ثلاث فئات:

تجار المدن المقدسة مثل كربلاء والنجف والكاظمية. وتجار بغداد والمدن الجنوبية. ثم المُلاك ـ الشيوخ ـ من عشائر الجنوب.

فيما يتصل بالفئة الثانية (التجار) يعزر زبيدة ومن دون دليل كاف أو حقيقي، صعود دور التجار الشيعة في الحياة الاقتصادية والسياسية، إلى الفراغ الذي تركه اليهود العراقيون بعد تهجيرهم في أوائل الخمسينات. هذه الفكرة تتردد حرفياً في كتاب يهودي عراقي آخر مختص بتاريخ الشيعة هو اسحق نقاش (شيعة العراق ـ دار المدى، دمشق 1966، ص: 414) [3]. وبالطبع ليس في هذا التفسير سوى القليل من الصواب والكثير من المغالطات، لأن دور ونشاط التجار الشيعة في الحياة الاقتصادية أكثر ارتباطاً بالمكونات التاريخية للمذهب الشيعي الصفوي، الذي ساعد سقوط بغداد في إسماعيل شاه 1510على انتشاره في العراق، وذلك عندما أصبح سيد إيران الجديد سيداً للعراق أيضاً بعد ضمه إلى العرش الإيراني. إن الحقبة الممتدة من 1510-1524، أي الحقبة التي شهدت ضم العراق رسمياً إلى البلاط الإيراني ووفاة إسماعيل شاه الصفوي، اتسمت بكونها أطول فترة من السلم والهدوء في العراق المحتل، وكان تأثير العتبات المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية في هذا الوقت، يتجاوز حدوده الدينية التقليدية ليصبح تأثيراً تجارياً قوياً على النشاط الاقتصادي برمته.

[3] نقاش (اسحق): شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى ـ دمشق 1996. إن كتاب نقاش يقدم تصورات مُتماسكة من الناحية التاريخية والتحليلية، ويبدو أقل جموحاً من كتاب زبيدة في طرح رؤى استشراقية عن دور اليهود العراقيين. كما أن منهجيته التاريخية مقبولة إلى حد بعيد. ص: 99

ولذا سيرى المؤرخ في هذه الحقبة، نموذجاً دراسياً ممتازاً للكيفية التي تشكلت فيها أولى القوى الاقتصادية داخل الطائفة الشيعية في العراق المحتل. لقد جذبت إصلاحات إسماعيل شاه الصفوي، والتي شملت ترميم وتحسين بيئة العتبات المقدسة، وعملية إلحاق العراق بالعرش الإيراني، كذلك، لا جماعات شيعية إيرانية مُتلهفة ومُتعطشة لزيارة الأماكن المقدسة، التي حُرموا منها في عصر الاحتلال التركي للعراق، وإنم أيضاً ـ وهذا هو الأمر الهام ـ طبقة من التجار الإيرانيين الباحثين عن شركاء ووسطاء في العراق الغني، ليتركوا بين أيديهم مهمة إدارة نشاط تجاري بالنيابة عنهم. سيلعب هؤلاء الوسطاء والتجار الصغار من أبناء الشيعة في العراق (الإيراني) تالياً، دوراً حاسماً في تنشيط الميول داخل فئات جديدة من مجتمع الاحتلال، للانخراط بالتجارة وفي تسريع وتيرة اعتناق القراءة الإيرانية للإسلام.

عنى هذا الأمر، من زاوية نقدية، إغراقاً للقراءة الجعفرية للإسلام في العراق بطوفان من التأويل الصفوي المثيولوجي، الذي امتزجت فيه بقايا من عقائد وأديان إيرانية قديمة. وهذا هو سر التجذر العميق للمثيولوجيا الإيرانية في كتب الفقه الشيعي الصادر خلال هذا الوقت وحتى اليوم. على هذا النحو انتشر المذهب الصفوي وتلازم مع تكون ونشوء طبقة جديدة من التجار الشيعة، المتعاونين مع المُستعمر الإيراني بدوافع مذهبية وثقافية، والذين سوف يواصلون لعب هذا الدور ببراعة فارضين سيطرتهم التدريجية على السوق، ومُستغلين وجود الصفوية السياسي والمذهبي. إن الأمر الجوهري الذي لم ينتبه غليه زبيدة ولا نقاش كذلك، هو أن نفوذ الصفويين في العراق جذب في هذه الآونة، حتى الجماعات الفلاحية من أبناء العشائر الجنوبية، وأنه خرج عن نطاق المدن المقدسة أو التجارية واتجه صوب الريف وبقوة. ولكن بعضاً من

هؤلاء ولاعتبارات عدة، سينتقلون من عالم الزراعة إلى التجارة ليعيشوا في المدن الصغيرة تاركين الأرياف. من أجل ذلك يتوجب استبعاد فرضية زبيدة ونقاش عن الصلة بين تعاظم الدور التجاري لفئة من الشيعة في العراق بتهجير اليهود.

المؤكد أن التجار الشيعة ظلوا يتوارثون ويحتفظون بدورهم التجاري منذ العام 1510 بدرجات متفاوتة، حين اعتنق كثرة من العراقيين الشيعة؛ ولنقل تقبلوا المذهب الصفوي، وتقبلوا معه مجازاً دين المختلين الإيرانيين لا بدوافع دينية؛ بل على الأغلب بفعل الرغبة في المنافع المالية والاقصادية التي كان يجلبها اعتناق المذهب شبه الجماعي (حتى أن الكثيرمن القبائل البدوية السنية القادمة من نجد إلى العراق والتي استقرت للتوّ، بدأت باعتناق المذهب الشيعي بعد أن تقاطر إلى مضاربها رجال دين شيعة راحوا يطوّرون تصوّراً شعبياً بسيطاً ومقبولاً للشيعية بوصفها محبّة آل البيت). إن الفئات الثلاث التي تؤلف نخبة الطائفة، هي الأكثر ميلاً إلى الاقتراب من السياسة بما هي فعالية اجتماعية.

وحين جرى؛ وعلى امتداد القرون الأربعة التالية حتى سقوط بغداد 1917، تهميش أدوار الشيعة بفعل الحرب الإيرانية ـ التركية المتواصلة والدامية، فقد اتخذ الاهتمام بالسياسة طابعاً خاصاً عند الطائفة الشيعية، هو على الأرجح اهتمام من طبيعة تنافسية مع أهل السنة. فعلى امتداد القرون الأربعة وكما بين لونكريك بدقة (أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث) [4]

[4] ـ لونكريك (ستيفن هيمسفلي): أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط ـ طبعة إيران ـ قم، انتشارات الشريف الرضي. بلا تاريخ النشر.
حتى هذه اللحظة لا يزال كتاب لونكريك، هو المصدر الكلاسيكي الوحيد الأكثر أهمية، من حيث قوة تبصراته في التاريخ الاجتماعي والسياسي العراقي. إن العودة المحدودة إلى هذا المصدر ستظل باستمرار ضرورية وربما لا غنى عنها من أجل رؤية وقائع بعينها، لا نملك اليوم شهادة

فقد كان الأتـراك والإيرانيـون يتبـادلون احـتلال العـراق، مُحـدثين تغـييرات مُتقطعة وسطحية في الغالب في مكونات المـذهبين الشـيعي والسـني، بلغـت في بعض الحالات ذروتها مع تنظـيم مـذابح بحـق أهـل السـنة وتـدمير مراقـدهم المقدسة. يلاحظ لونكريـك (ص، 79) [5] إن دخـول عبـاس شـاه إلى بغـداد في العام 1623 كان بداية فترة طويلة نسبياً من السلم الأهلي والانتعاش في الحياة الاقتصادية والتجارية. لقد دبت الحياة في أسواق بغداد التي ظلـت تنـوء بثقـل أحداث دامية ومتواصلة. ومما سعاد في تعاظم النشاط التجاري في هذه الآونة، تقاطر التجار من همذان وتبريز (وقد مهدت لهم في الحال شيعيتهم وجنسيتهم الإيرانية ومعرفتهم بالمنتجات الإيرانيـة السـيطرة علـى معظـم التجـارة. وبـذا استعادت التأثيرات الإيرانية صولتها التي لم تفقدها بالكلية مـن قبـل، في الفـن المعماري وفي بعض الصناعات، بينمـا أئتمنـت العتبـات المقدسـة الشـاه علـى نفسها لدرجة لم تنوصل إليها من قبل).

يوضح نص لونكريك الآنف دون أدنى ليس، أن ما ذهـب إليـه زبيـدة ونقاش عن سيطرة التجار اليهود في بغداد تاريخياً ـ وهـي واقعـة تتضـمن كـل العناصر اللازمة في التلفيـق الاستشـراقي الاسـتعماري المـرتبط بمشـروع مـود وسايكس في العراق وخصوصاً بعد سقوط القدس ـ إنما هـي خلاصـة قـراءة تضليلية لا أساس لها في التاريخ الحقيقي. لقد جرى تضخيم هذا الادعاء الذي تردد في لندن من قبل أن يولد زبيدة ونقاش. (حتى أن الجنرال مـود والسـير سايكس كررا الزعم أن بغداد هي مدينة يهوديـة بفضـل سـيطرة اليهـود علـى

جذابة ومقبولة عنها خارج هذا المصدر. مشكلة لونكريك في هذا الكتاب، أنه لا يولي أي عناية خاصة ببعض الأحداث، ويكتفي بسردها من دون إيراد ما يكفي من التفاصيل. ومع ذلك، فأن الكتاب يتمتع بقيمة علمية كبيرة.

[5] ـ لونكريك (ستيفن هيمسفلي) مصدر مذكور

حياتها التجارية). هذا الإطار التاريخي المُقتضب ولكن الضروري لرسم معالم الفكرة وإيضاحها بدقة أكبر، سوف يُفسر لنا سبباً هاماً من أسباب الجذب السياسي والإيديولوجي في عراق الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي، حين أصبح الشيعة أكثر ميلاً إلى الإيديولوجية اليسارية، فيما اتجه السنة إلى القومية العربية.

يرى كل من زبيدة ونقاش في هذا الصدد، أن الشيعة الذين اعتنقوا أيديولوجيات يسارية حديثة، كانوا يميلون في الواقع إلى التوجهات اليسارية – المعارضة – وخاصة الحزب الشيوعي، فالمناطق والمدن والأحياء (التي كان فيها للحزب أقوى تأييد فيها، كانت مأهولة بأغلبية شيعية، في حين أن المناطق والمدن السنية الشمالية والغربية والأحياء السنية في بغداد ارتبطت بالسياسة القومية) [6].

يجدر بنا القيام بتعديل جوهري على هذه النظرة التبسيطية.

بخلاف ما رآه زبيدة بعجالة ـ بينما يبدو نقاش أكثر ميلاً إلى التعمق وإعطاء التفاصيل كما سنرى حول هذه النقطة حين نشير إلى كتابه ـ فإن لمسألة توجهات الشيعة إلى السياسة، صلة أكثر ارتباطاً بفكرة أخرى وبواقع آخر، أكثر طاقة على إعطاء وقائع وتفاصيل جديدة ومثيرة. سوف أتوقف عند النقطة التالية من أجل تفسير أكثر جذرية للتوّزع الطائفي داخل حقل السياسة بين القومية العربية والشيوعية في العراق.

في الواقع تتوجب رؤية المنظر الخلفي غير الخلاب، الذي يجمع بين الشيوعية والمذهب الشيعي الصفوي الذي انبثقت في إطاره طبقة جديدة من

[6] ـ زبيدة (سامي) مصدر مذكور

التجار الشيعة. كلاهما سيبدوان في مرآة الواقع الواقعي كإيديولوجيا مُتسربة من الخارج. أي كأفكار عابرة للحدود وجدت في واقع اجتماعي مغاير، وفي ثقافات راسبة وجذرية ومغايرة صدى قوياً وربما مُفاجئاً. وكما كان المذهب الصفوي عند انتشاره في العراق الإيراني مذهباً شيعياً فرضته سلطة خارجية، قامت عملياً بإحداث أكبر واخطر تعديل على المذهب الجعفري في العراق (أي على مفهوم الإمامة الأصلي، أو الإثني عشرية) وتحويلها إلى مذهب مُشبع بالولاء الديني والثقافي لإيران؛ فإن الشيوعية أيضاً كانت مذهباً أيديولوجياً فرضه الخارج بوساطة سلطة من نوع آخر هي سلطة النموذج العالمي، الذي كان يقدم نفسه منذ العام 1917 مع الثورة الروسية الجماهيرية الكبرى، كنموذج جماهيري عالمي أو كوني الطابع.

لقد حول الشيوعيون العراقيون الشيوعية، فعلياً إلى ما يشبه العقيدة الدينية المتسربة من الخارج، وذلك حين قاموا بقراءة الماركسية ـ اللينينية الأولى وكما وصلت بترجماتها الركيكة وكراريسها الصغيرة إلى العراق عبر الهند وأوربا؛ بقدر كبير من الانبهار والاستسلام أمام قوتها كثقافة جديدة، وآمنو، شانهم في ذلك شأن كل المجتمعات التي تتلقى أفكاراً جديدة، مُبهرة أو ساطعة في قوة تحليلها للواقع، إيماناً أعمى بحتمياتها المُطلقة والتاريخية من دون تبصر. ما حدث للشيوعية في العراق منذ انتشار أفكارها، هو أن نظرة الكثير من العراقيين إليها، كانت تنحصر في كونها، أيديولوجيا خارجية مُشبعة بالولاء الثقافي للخارج ـ للاتحاد السوفياتي ـ بأكثر مما هي وطنية بمعنى محلية ونابعة من الخصوصية الثقافية العراقية أو العربية. هذه الجملة الحزب ومؤسسه يوسف سلمان يوسف المعروف عند العراقيين باسمه الحركي (فهد) اضطر قبيل إعدامه وأثناء محاكمته في العام 1947 إلى الرد بقوة على تشهيرات الخصوم

السياسيين بالقول: لقد كنت وطنياً قبل أن أكون شيوعياً، وحين أصبح شيوعياً صرتُ أشعر بمسؤولية أكبر تجاه وطني.

هذه الجملة سوف تذيع في أوساط الشيوعيين العراقيين وتصبح شعاراً مدوياً مع كل تشكيك بوطنيتهم. وهذا عينه ينطبق على الصفوية. فهي واجهت من قبل ' وحتى اليوم ـ وتماماً كما أثارت الشيوعية في العراق، الموضوع ذاته: الوطنية. لقد كانتا ولا تزالان مادتين للجدال بشأن درجة وطنيتهما العراقية، كانتا أيديولوجيتان غريبتان عبرتا الحدود، نحو مجتمع تأملان منه تجاوباً سريعاً بفعل طبيعته المتنافرة والموزائيكية؛ وهو اعتنقهما بالفعل وبسرعة مثيرة وأطفأ فيهما جذوة التعطش إلى الجماهيرية، وذلك حين تدفقت مع الوقت، حشود من أبناء الطائفة لتلحق بهما. وحين تعايشتا داخل (المحلة) وفي الزقاق والحي الشيعي كمذهبين غريبين؛ فقد نشأت بينهما أواصر ألفة ومحبة مُستترة مكنتهما من الإبقاء على مسافة من السلام والتعايش بين أفكارهما المتعارضة جذرياً. هذه العلاقة بين الشيعية الصفوية ـ الشيعية العراقية الأصلية المعدلة إيرانياً بوساطة الاحتلال ـ وبين الشيوعية كعقيدة جماهيرية تسربت من الخارج، سوف تسمح برؤيتها وتأملها كعلاقة أكبر من سببية. إنها العلاقة التي تبزغ بفعل تراكب عوامل متنوعة هي خلاصة انتصار ثقافة خارجية على ثقافة داخلية أضعف منها.

بالضد من هذا الواقع، راحت السنية العراقية التي كانت في الأصل، استطراداً عراقياً وعربياً للإسلام التقليدي، تتجذر أكثر فأكثر في الواقع الاجتماعي كمذهب داخلي، لا يحتاج إلى الكثير من المساجلات للبرهنة على عروبته أو عراقيته ـ وفي النهاية ـ على وطنيته. تاريخياً، تعززت مكانة المذهب السني سياسياً واجتماعياً في المناطق الغربية البدوية من العراق بفعل الباعث

الوطني؛ وكذلك بفضل البيئة العروبية القديمة البدوية المُحافظة والشكاكة، وفوق ذلك المتوجسة من كل ما هو قادم من الخارج. وحين جرى التمسك به كمذهب وطني أرثوذكسي له حيز جغرافي عروبي، يمتد على امتداد العالم العربي السني المُحيط بالعراق والمُرتبط به بوشائج قوية، فقد توفرت آنئذٍ، ظروف مثالية للمذهب، فهو محمي ومُتحصن داخل بيئة أكبر هي البيئة العروبية.

وباستخدام توصيف المفكر التونسي هشام جعيْط ـ ولكن مع تعديل طفيف وضروري لتوضيح مقاصد الاستخدام ـ (الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ـ دار الطليعة، بيروت 1948 عن الطبعة الفرنسية 1947) [7] فإن العروبة السياسية رأت إلى نفسها كحفيد أول للبداوة القديمة كما نشأت في شبه الجزيرة العربية. وكما أن البداوة كانت ظاهرة داخلية؛ فإن العروبية الجديدة التي دعا إليها البعث في العراق، ستبدو في أنظار مُعتنقيها ظاهرة داخلية والأصح منتجاً محلياً. وهكذا فقد تلاقت على أرض العراق ومنذ وقت مبكر من تطور الحياة السياسية في مطلع الخمسينات، أيديولوجيا داخلية هي البعث مع مذهب داخلي من مذاهب الإسلام وهو السنية، التي كانت بدورها مزيجاً من البداوة والأرثوذكسية الدينية. بينما تلاقت على الطرف الآخر من الحي الشعبي والزقاق والمدنية، أيديولوجيا غريبة ظلت الشُبهة تحوم حولها حتى اليوم بوصفها نتاج الخارج وهيمنته الثقافية هي الشيوعية؛ مع مذهب من مذاهب الإسلام تم تعديله بواسطة القوة الخارجية هو الشيعية في قراءتها الصفوية ـ الإيرانية. ومع ذلك يجدر التوضيح ومنعاً لأي تأويل مغرض أو

[7] جعيْط (د. هشام): الشخصيّة العربية الإسلامية والمصير العربي ـ دار الطليعة، بيروت: 1990 ت عن النص الفرنسي، ترجمة د. المنجي الصيادي.

التباس، فإن الشيعية العراقية القوية والأصلية ـ الجعفرية ـ ظلت قادرة على التعبير عن نفسها ومزاحمة أي محاولة أو ميل لربطها بالخارج أو لفرض تصور أو قراءة خارجية عليها. إننا نتحدث ـ هنا ـ كما هو واضح عن التاريخ كما جرت وقائعه لا أكثر.

هذا التلاقي بين الأيديولوجيا السياسية والإسلام في قراءاته المتعددة، تجلى في مستويين في أرض الواقع الاجتماعي: كسب الجماهير وتحويل حقل السياسة إلى حقل جماهيري. وذلك ما تجلى بوضوح حين راح الحزبان يتنافسان على كسب الجماهير من أبناء الطائفتين، وعلى تسييس القطاعات المُتدينة أو شبه المُتدينة. ذلك ما فتح الباب مُبكراً لدخولهما في الماضي بكثرة ن أجل الاستيلاء على القوة السحرية في المجتمع العراقي: السيطرة على (العامة). إن مفهوم العامة القديم، المُستخدم في الماضي بكثرة في كتب التاريخ والتراث، ومن حيث درجة فاعليتها وطاقتها على إثارة التناقض مع الحاكم والسلطة؛ هو المفهوم ذاته اليوم للجماهير، التي نظر إليها باستمرار كقوة سحرية قادرة على قلب نظام الحكم والمُمتلكة لمصادرة القوة الأسطورية. بهذا المعنى، يبدو توجه الحزبين الجماهيريين كما لو كان محاولة متأخرة لإعادة صياغة علاقة منقطعة مع (العامة). وفي الآن ذاته، انصبّت محاولتهما على خطب ود المرجعيات الدينية عبر سلسلة من النشاطات والفعاليات.

منذ وقت مُبكر من التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق، كانت هناك فكرتان مُلتبستان في الخطاب السياسي الشيوعي والبعثي ـ القومي العروبي، الأولى: تتعلق بفكرة الحزب عن النخبة، والثانية: تتعلق بمفهوم الحزب لليبرالية. بصدد النقطة الأولى، ثمة ما يشبه الاتفاق الضمني بين الحزبين الشيوعي والبعث ـ وهذا يتجلى بوضوح من الوقائع التاريخية المديدة ـ على

منع وإعاقة، ولنقل تحجيم كل محاولة للاقتراب البناء من النُخب، التي يُفضل عليها دائماً الاهتمام بالجماهير الشعبية. ذلك أن الحزب لم يكن ليطيق فكرة كونه حزباً للنخبة أو أن يُقال عنه أنه حزب جماعة من المثقفين. بينما يُفضل هو أن يوصف بكون حزب الجماهير وحزب الطبقات الشعبية (عملياً حزب العامة بمفهومها القديم والتراثي). وفي مرات وحالات ومواقف كثيرة، كانت هناك شبهات تدور في الأوساط القيادية للحزبين إزاء كل محاولة لتعديل هذا الموقف؛ إذ نُظر إلى النخب بوصفها أمراً مماثلاً أو مُرادفاً للجماعات التي تقضي كل أوقاتها في أبراج عاجية معزولة عن الشعب؛ منقطعة عنه ومُنشغلة بهمومها البرجوازية الصغيرة السقيمة. وكان يُفضل بدلاً من التوجه إليها، الاندفاع صوب الأوساط الشعبية الكادحة وشبه الأمية والفلاحية، وذلك إقتداء بالنموذج الجماهيري العالمي الذي كان طاغياً في هذا الوقت وجذاباً. وسوف نرى ـ تالياً ـ التأثير المُدمر الذي تركته مثل هذه الفكرة المُلتبسة على الحزبين، حين نجحا في التحول فعلياً إلى حزبين جماهيريين، لقد أمتلأ جوف الحزب بالجماهير العامية وتدنت، حينئذ، بعض شرائحها الأكثر تحزباً وتعصباً في مستوى أخلاقها ومعارفها، وتحوّل بعض الحزبيين من البسطاء إلى رعاع، مُسلحين بعقيدة عنيفة ولكن فالتين تقريباً عن كل سيطرة مركزية. لم يكونوا في الواقع يتمتعون بأي نوع من المهارات السياسية أو الثقافية، وفي حالات غير نادرة كما بينت الأحداث، كانوا يجدون مصاعب لا تُعد في فهم واستيعاب المعنى، الذي ينطوي عليه تنفيذ وطاعة الأوامر الحزبية؛ إذ اتسم تنفيذ الأوامر غالباً بالعمى الممزوج بنوع رخيص من الطاعة. أما الفكرة الثانية المُلتبسة والتي نظر إليها الحزب باستمرار بريبة وتوجس، وسعى إلى مقاومة تأثيرها الضار على بوليسية ـ وحديدية التنظيم فهي الليبرالية؛ ذلك النمط من الحرية المُتصل بدرجة أبسط مما نتصور، بممارسة الحق في التبادل الحر للآراء والأفكار داخل

الحزب. لقد نظر الحزب إلى حرية الأعضاء في مناقشة السياسات من دون إبداء الطاعة أولاً، وقبل كل شيء تنفيذ التوجهات من دون نقاش، على أنها خطر داهم مصدره الروح الليبرالية التي تفشت في حسم الحزب. ولم تكن هذه الليبرالية المزعومة لتعني شيئاً سوى روح التحلل من كل التزام. وهكذا، وفي ظل انعدام فرص النقاش الحي والخصب وتعاظم الروح الروح الجماهيرية وتدفق الجماهير الشعبية من كل الطبقات، فقد امتلأ جوفه سريعاً بالقوة السحرية. واعتباراً من تموز / يوليو 1958، عاش الحزبان ومنذ وقت مُبكر روحاً رعاعية رهيبة، سوف تتجلى بأسطع وابلغ تعابيرها في الاقتتال الدموي بين جماهير الحزبين، في شوارع الموصل وكركوك وتل أعفر (تلعفر) وحي الجعيفر والأعظمية ببغداد، والتي كانت تأخذ. من دون رغبة الحزبين ولا إرادتهما ولا سيطرتهما ربما، طابعاً مروعاً مع انزلاق الجماهير إلى ما يشبه الصراع الرمزي بين الشيعة والسنة، وذلك حين اصطدمت جماعات شيوعية ـ شيعية بأخرى قومية ـ سنية.

ولكنه الصراع الذي يُخاض تحت ستار الايديولوجيا، وبوساطة الشعارات والتنافسات السياسية المحمومة حول الموقف من الوحدة وعبد الناصر.

ولأجل رسم لوحة تاريخية متكاملة لتسلسل الأحداث والوقائع، سأقوم ـ هنا ـ بوضع مخطط أولي عن آليات التحوّل في سلوك الجماهير كما عرضته تجربة السياسة ومفهومها في العراق.

الجريمة الأولى للجماهير

بعد أحد عشر عاماً فقط من تأسيس حزب البعث، وفي العام 1958 (في حالة الحزب الشيوعي بعد 24 عاماً من تأسيسه) وبينما كان الحزبان يؤلفان معاً بنوع من المودة السياسية والإخاء الوطني، جبهة موحدة مع بعض القوى الأخرى هي جبهة الاتحاد الوطني بهدف إسقاط الملكية؛ وقع أكبر حدث سياسي في تاريخ العراق الحديث. ففي الرابع عشر من تموز/ يوليو من هذا العام تمكن الزعيم عبد الكريم قاسم وشريكه عبد السلام عارف ومجموعة من الضباط الأحرار، من قلب نظام الحكم الملكي وإعلان الجمهورية والاستقلال الأول الحقيقي. كان الشيوعيون الوحيدين تقريباً، الذين أمكن لهم بالمُصادفة، أن يكونوا على علم بموعد الثورة وإلى حد ما الاحتفاظ بصلة شخصية مع قاسم عن طريق احد أنصار الحزب، عندما كان هذا لا يزال في معقله في جلولاء إلى الشمال الشرقي من بغداد. وبالطبع من دون أن يُبلغوا حلفائهم في التحالف، مع أن ثمة روايات صادرة عن البعث تشير إلى علمه المُسبق بالثورة، كان زعيم الحزب الشيوعي في هذه الآونة شيعياً من النجف هو حسين الرضي المعروف باسم سلام عادل، وهذا الأمر بالغ الدلالة كما سنرى، في الطرف المقابل كان هنالك شيقي آخر من محافظة الناصرية جنوب العراق على رأس قيادة البعث هو فؤاد الركابي الذي كان أول قائد للحزب منذ العام 1952.

سوف أرسم ـ هنا ـ ومرة أخرى، إطاراً تاريخياً مُكثفاً إلى أقصى حد ممكن، لهذا الحدث الاستثنائي في تاريخ العراق الحديث من أجل معاينة سلوك الجماهير وسلوك الحزبين الجماهيريين؛ قصد البرهنة على أن الاستبداد الذي

أرْسيَتْ أسسه وقواعده في الثقافة المجتمعية والحياة السياسية العراقية، وتجذر فيهما اعتباراً من هذا الوقت، لم يكن سوى الثمرة التلقائية للزواج الكابوسي بين العقيدة الجماهيرية المُترعة بالأفكار، التي تحض على ممارسة العنف وتبرره بدوافع شتى (في حالة الحزب الشيوعي هو عنف من أجل تدمير البرجوازية وسحق الرجعيين وفي حالة البعث من أجل الانقلابية الثورية التي تحطم قوى الاستعمار وأذنابه من القوى والطبقات الرجعية) وبين الروح الرعاعية عند بعض الشرائح الجماهيرية. هذه الجماهير التي تتغذى أساساً من الحرمان والتهميش في مجتمع الاحتلال والوصاية الأجنبية أو في مجتمع الدولة البوليسية، تلقت منذئذٍ، مفهوماً شاذاً وغرائبياً عن السياسة كانقطاع عن الفكر.

في الساعة الخامسة والنصف من فجر يوم الاثنين 14تموز/ يوليو 1958 وقعت الثورة بقيادة الضباط الأحرار وعلى رأسهم عبد الكريم قاسم. استمع أعضاء الأسرة الملكية، المُتحصنين في القصر الملكي، إلى البلاغ الأول من إذاعة بغداد بصوت العقيد عبد السلام عارف شريك قاسم الرئيسي. على الفور أيقن الوصي على العرش الأمير عبد الإله أن كل شيء انتهى، ولذا طلب من ضباط القصر عدم مقاومة المتمردين وتنظيم عملية خروج سلمي للعائلة من العراق والعودة إلى الحجاز. بيد أن هذه الآمال تبددت بسرعة مع تواصل إطلاق النار على القصر المحاصر؛ ولكن بعد مفاوضات شاقة أمكن الإتفاق على خروج الملك الصغير فيصل الثاني. خرج الملك رافعاً يده بالتحية العسكرية مُحيياً الانقلابيين ثم تبعه الوصي على العرش الأمير عبد الإله، بينما أخذت الأميرة، الأم العجوز، تتمتم ببعض الآيات القرآنية وهي ترتجف رافعة رأسها نسخة من القرآن الكريم، ومجاهدة أن تشيع الطمأنينة في نفوس الأسرة المذعورة التي اصطفت في حديقة القصر مُحاطة بالعسكريين المتمردين.

فجأة فتح أحد الضباط نيران مدفعه الرشاش مستديراً من اليمين إلى اليسار، ليصيب ظهر الأمير بصلية من الرصاص. وعلى الفور أيضاً فتح بقية الضباط نيران رشاشاتهم لتتشكل نصف حلقة جهنمية من النيران القاتلة وليسقط الملك مُضرَّجاً بدمه، بينما سقطت الأميرات وتهاوين صريعات في حديقة القصر.

بعد وقت قصير تم نقل اجثث بواسطة سيارة شحن عسكرية.

يروي شاهد عيان هو الضابط في الحرس الملكي فالح حنظل (أسرار مقتل العائلة الملكية في العراق ـ الطبعة الأولى 1971 والثانية 1992 من دون ذكر دار النشر) [8] في شهادة نادرة ومثيرة تفاصيل هذا الحادث المُروع. إن قسوة الوصف والتفاصيل الدقيقة التي يتضمنها عن عمليات القتل والسحل والهياج الجماهيري، هي من الشدّة بحيث يصعب على الباحث إعادة روايتها على القراء.إن ذاكرات العراقيين لا تزال حتى اليوم، غير قادرة على استرداد تلك اللحظات من دون شعور جماعي بالإثم والعار. والأمر من هذه الزاوية مماثل تماماً لإحساس أمرئ ما، بهول الجريمة الأولى التي ارتكبها في الماضي. ونظراً لقسوة الوصف وبشاعة المناظر المؤلمة والمفزعة؛ فسوف اكتفي بالمقطع التالي الذي يُبين الكيفية التي ارتكبت فيها الجماهير جريمتها الأولى (أسرار: 127):

حملت جثث النساء، فجثة عبد الإله وبقية القتلى. كانت جماهير الناس في الشوارع قد دخلت القصر وانتشرت فيه وشاهد بعضهم الجثث وهي تنقل

[8] حنظل (فالح) أسرار مقتل العائلة الملكية في العراق ـ ط: أولى 1971 ـ دون ذكر لدار النشر: من بين الشهادات الحيةالتي تتمتع بمكانة خاصة بالنسبة لي، هذه الشهادة التي كتبها حنظل. ومع أنني لا أوافق الكاتب على منهجه ورؤيته السياسية للأحداث، فإنني في المقابل اعتبر شهادته واحدة من أكثر الكتابات قيمة لجهة كونها مفعمة بالصدق واللوعة الإنسانية. أن الضابط الذي أمضى حياته في خدمة العرش، يظل صاحب حق شخصي مطلق مهما كان موقفنا منه، في إبراز قوة مشاعره وهو يكتب عن تلك الواقعة المحزنة.

في السيارة. هجم شاب ضخم الجثة يحمل خنجراً وانهال بطعنتين على جثة عبد الإله (...) كانت السيارة التي تقل جثتي الملك والأمير تحاول أن تسير مسرعة وسط الزحام الشديد في الشارع وحاول الضباط ألا يعرف أحد بأن سيارتهم تقل جثتين (...) وفي قصر الرحاب هجمت جموع المدنيين إلى داخل القصر المحترق وباشرت عمليات السلب والنهب في سباقٍ مع اللهيب والنيران.

سارت السيارة التي تقل الجثتين تتبعها الحشود، التي أخذت تنشد أهازيج الحماسة الشعبية. وإزاء الضغط المخيف للحشود المتلاطمة، من المسلحين المحيطين بالسيارة من كل جانب قام أحد الضباط برفع جثة الأمير من قدمه، وسلم القدم إلى أقرب الموجودين إليه، سحبت الجثة من السيارة، وألقيت أرضاً. سقطت الجثة على ظهرها والدماء. تلطخ القميص الأبيض الذي كان يرتديه عبد الإله. (ثم) سرعان ما انقضت الأيدي على ملابسه وخلعتها حتى عري الجسد، الذي بدا اصفر مائلاً للبياض وتصايحت الجماهير: اجلبوا الحبال.

وبسرعة جلبت الحبال من الأكواخ المجاورة وربطت الجثة بحبلين، واحد من الرقبة. مُرر ـ الحبل ـ الآخر من تحت الإبطين. (ثم) امسك بطرفي الحبلين بعض الشبان، وباشروا المسير والجثة العارية تُسحل من ورائهم على الأرض.

وكلما تقدم موكب القتيل المسحول من قلب مدينة بغداد صادفته الجماهير الهائجة لتقلي نظرة، أو ضربة أو طعنة في الميت. وما أن وصلت الجثة إلى قلب منطقة الكرخ، وفي أكبر شوارعها إلا وكانت حشود بغداد الرصافة تحاول أن تعبر جسر المأمون، الذي غصَّ بمن فيه وكذلك الشارع. وجُلبت الحبال الغليظة وربطت بشرفة فندق الكرخ. وبعد دقائق كانت جثة الأمير ترتفع معلقة في الهواء فصعد إليها حملة السكاكين والسواطير.

فبتر الذكر وفصلت الرجلان ومن الركبتين وقطع الكفان من الرسغين وألقيت إلى مجموعات من الفتيان والشبان الذين سرعان ما تلقفوها وانطلقوا مهرولين بالأجزاء المبتورة عبر الشوارع والأزقة متجهين نحو الرصافة في صخب ولعب وضحك كأنهم في ساحة كرة القدم. بقيت الجثة معلقة في مكانها زهاء عشرين دقيقة.

في ذلك الصباح تلاقت جماهير منطقة الكرخ، حيث بسط البعث والقوميون نفوذهم داخل الوسط السني؛ مع جماهير منطقة الرصافة، حيث نشر الشيوعيون أفكارهم في الوسط الشيعي وتحديداً في أكواخ وصرائف الشاكرية وفي ضاحية خلف السدة الفقيرة؛ وراحت الجموع الهائجة وهي تدخل علم السياسة كما فهمته وتعرّفت عليه كنوع من العُصاب؛ يحق فيه ويجوز بسهولة كذلك ممارسة العنف من دون رقابة النواظم الأخلاقية التقليدية للمجتمع؛ لتقيم في الهواء الطلق مهرجانها الوحشي حيث:

تعالت الصيحات: أنزلوها ولنكمل السحل. وأنزلت الجثة وبوشر بالسحل ثانية وعبروا بها جسر المأمون متجهين نحو شارع الرشيد، الذي كان يغص بالناس وبالمتفرجين من الشرفات والنوافذ.

وفي شارع الرشيد أصبحت الجثة هدفاً للحجارة وبدت طلائع الموكب الوحشي المرعب وهي تنشد نشيد الله أكبر. وأخيراً وصل الموكب أمام البوابة الخارجية لوزارة الدفاع حيث وقف حشد كبير من الضباط والمراتب (..) وصلت الجثة الممزقة أمام وزارة الدفاع حيث يوجد قبالتها مقهى كبير، وإلى جانب المقهى يقوم بناء قديم من طابقين وصعد أحدهم متسلقاً العامود الكهربائي المجاور للبناء وعلق حبلاً في شرفة الطابق الأول، حيث وقفت في

تلك الشرفة بعض النسوة والأطفال يتفرجن وأدليت الحبال وربطت بها حبال الجثة وتصايح الواقفون ارفعوها.

وبعد لحظات كانت الجثة ترتفع ثانية معلقة في الهواء وقد اندلقت أمعاؤها. وتسلق عامود النور المجاور شاب يحمل سكيناً بيده وطعن الجثة بالظهر عدة طعنات ثم اعمل سكينه في الدبر، وراح يقطع اللحم صاعداً إلى فوق باتجاه الرأس. ومن الشارع جُلبت عصا طويلة بيضاء أدخلت في الجثة ودفعت بها دفعاً والضباط والمراتب ينظرون إليها دون أن يتحركوا. وكانت خاتمة المطاف لجثة الأمير عبد الإله أن تناوب عليها الغوغاء والأوباش وطافت أجزاؤها معظم شوارع بغداد. أما ما تبقي منها إلى مساء اليوم التالي فقد صُبت عليها صفائح البترول ثم حملت البقايا المحترقة وألقيت في نهر دجلة.

ليس في هذا النص أي قدر من الإفراط في توصيف بشعة المشهد؛ بل على العكس من ذلك يفتقد كاتبه إلى رباطة الجأش الكافية للتوغل بعمق أكبر في تفاصيل أشدّ هولاً (من الناحية الإنسانية والعاطفية وبالنسبة لضابط أمضى حياته في خدمة الأمير المباشرة، فقد يكون من غير العدل المُطالبة بتفاصيل أكثر، لأن المرء لا يقوى بطبيعته على تذكر التفاصيل المؤلمة الخاصة بآخرين يرتبط معهم بعلاقات حميمة ومن دون أن يضع نفسه في قلب الألم). بيد أن الصورة المخزية التي يصفها فالح بلغة بسيطة ومُتقشفة ولكن حارة؛ وهي ذاتها التي وصفها كثيرون من قبل، لحظة بلغ الهياج ذروته وجرى قطع العضو التناسلي للأمير عبد الإله والعبق به في الشوارع؛ ليست سوى صورة واحدة عن بذاءة الجماهير وسلوكها الوحشي وليس الشعب. إن الدرجة المذهلة من الانحطاط الأخلاقي عند الشرائح الهائجة من الجماهير التي يُفترض أنها تقليدياً، تعيش في بيئة إسلامية تحرّم التمثيل بالقتيل مهما كانت جريمته؛ لا

يمكن ردها إلى مجرد حالة هياج، وإنما إلى نمط شديد الخصوصية من القصاص وإنزال العقاب بحق الخصوم والفرقاء، سوف يتكرر اعتباراً من هذه اللحظة في التاريخ السياسي للعراق الحديث.

لقد تحول أسلوب السحل بوساطة الحبال، إلى ممارسة سياسية ونوع من ثقافة سياسية.

وبفضل قوة هذه الثقافة ستقوم الجماهير تالياً، ولمرات كثيرة وبتأييد وتشجيع مبطنين من القادة الجماهيريين، بتكرار تجربتها مع الجريمة، فبعد عام واحد فقط من هذا المهرجان الوحشي، وبدعم وتوجيه من قادتها، قامت الجماهير بتنظيم مذابح مماثلة ساد فيها المشهد ذاته: السحل بوساطة الحبال. هذه المرة لا ضد الملكيين، بل ضد البعثيين والقوميين شركائهم في الثورة الجماهيرية.

كان الأمير عبد الإله أحد أهم الشخصيات السياسية في البلاط الملكي، وقد لعب في تاريخ العراق الحديث أدواراً حاسمة وذات طابع مصيري. ولد الشاب عبد الإله الابن الأكبر للملك علي في الطائف ـ المملكة العربية السعودية ـ في الرابع والعشرين من تشرين الثاني / نوفمبر 1913. وصل إلى بغداد مع والده في مطلع العام 1926 وكان في الثالثة عشرة من عمره عندما قرر والده إرساله إلى القدس للدراسة. ثم إلى الإسكندرية قبل أن يُعين كملحق في المفوضة العراقية ببرلين لمدة قصيرة 1936 ـ 1937. في العام 1939 صُرع الملك غازي في حادث غامض، لطالما دارت الشُبهات حول دور بريطاني شبه مؤكد فيه بسبب التناقض في التوجيهات بين غازي والبريطانين. ولذا اختير الأمير عبد الإله زوج أخت الملك القتيل ليكون وصياً على العرش لرعاية الملك الصغير فيصل الثاني وريث العرش. لم يكن عبد الإله مُتمرساً في

الشؤون السياسية، ومع ذلك ساقته أقدار السياسة ليلعب أخطر الأدوار؛ ففي العام 1941 وبينما كان الصراع الألماني ـ البريطاني يشتد على العراق، وزعماء البلاد ينحازون إلى بريطانيا بدعم وتشجيع من نوري السعيد رئيس الوزراء القوي والداهية، وقع حدث مثير سوف يُحدد الدور السياسي بوضوح أكبر بالنسبة للأمير الشاب؛ فقد وقعت حركة انقلابية عسكرية ـ سياسية بقيادة رشيد عالي الكيلاني، زعم بغير وجه حق أنها كانت بدفع من الألمان أو تدبيرهم. بينما على العكس من ذلك كما ستبين الأحداث كانت جواباً عراقياً خاصاً على الاحتلال البريطاني.

إثر المحاولة الانقلابية الوطنية اضطر الأمير الشاب إلى الهرب من العراق. ولكن وبعد التدخل البريطاني وإخماد الحركة، عاد الأمير ليجد نفسه وسط معمعة جديدة دفعت به إلى ارتكاب مذبحة بحق الضباط القوميين. لقد أصدر أوامره بإعدام الضباط. كانت هذه جريمته الأولى في عالم السياسة.

عندما التقى الجواهري الشاعر العراقي بالأمير، ألقى بين يديه قصيدة مديح مثيرة، فعدا عن أنها أشادت بمكارمه ونسبه الهاشمي الأصيل؛ فإنها اقتربت من رسم ملامح المصير نفسه، ويا للمفارقة، الذي سيلقاه الأمير. إن البيتين التاليين من القصيدة قد يقتربان من النبوءة:

وإذا الخطوب تهم منك لغفلة

فتحيد عن ذي مُرة مُستحصد

إنْ تُدج غاشية تشع وإنْ يلن

حبل يُشد وإن تحارب تصمد

ولم يدر في خلد الشاعر أو الأمير، أن الخطوب كانت على الأبواب، وإن ثمة مَن سيشد الحبل حلو جثته من دون أن يحارب.

اكتسبت الجماهير من جريمتها الأولى خبرة كافية، ثم تعلمت المزيد داخل حزبها العقائدي المفتون بعظمتها، وتدربت على ما يكفي من فنون لتدمير الخصم وتحطيم عظامه. ولأنها أفلتت من أي عقاب أو تقريع، فقد صار بوسعها أن تكرر جريمتها مرات عدّة دون خوف. والمثير للاهتمام في هذا النطاق أن اللغة عن هذا المستوى البذيء والوحشي وتجسيداً بليغاً له. إن الكثير من العراقيين والعرب الذين لم يعيشوا تلك الأحداث قد لا يكون بوسعهم تصديق، أو هم لا يريدون تصديق الحقيقة التالية: إن الجماهير كانت تخرج إلى الشوارع بتوجيه من قادتها وهي تهتف: هوب. هوب عفلق. قدامك. قدامك الطسه جمال وقع ـ سقط ـ في الخرا، ومحد سمع حسه. هذا الهتاف البذيء الذي يقول ما معناه: انتبه يا عفلق أمامك حفرة وأن جمال عبد الناصر سقط فيها وهي مليئة بالغائط فلم يسمع أحد صوته، هو الهتاف الجماهيري المدوي في هذه الآونة.

في المقابل خرج البعثيون والقوميون في تظاهرات حاشدة إلى الشوارع لمواجهة بذاءات الشيوعيين ببذاءات مُماثلة، إذ كانت الجموع تغني نشيداً رعوياً واحداً: نزيهة بالت ـ تبولت ـ على الجسر. وتزحلق المهداوي. ونزيهة هذه هي الوزيرة الشيوعية الوحيدة في حكومة قاسم ـ الدكتورة نزيهة الدليمي ـ والتي كانت أول امرأة تحتل هذا المنصب في تاريخ العراق الحديث. لم يجد البعثيون والقوميون أفضل من هذا الهتاف للرد على الشيوعيين: تعييرهم بأن وزيرتهم تبولت فوق الجسر، بينما تزحلق رئيس المحكمة الثورية فاضل عباس المهداوي بسبب تبولها. هذا المستوى المريع من انحطاط السياسة وانقلاب الخطاب

السياسي إلى نوع من البذاءات المقذعة، التي تطاول الزعماء والقادة دون حياء، لم يكن سوى التجسيد الفعلي لثقافة سياسية شائعة، سرعان ما أصبح بعض العراقيين يردد مفرداتها بكثير من الفخر والاعتزاز والتعصب. إن العودة إلى أحداث تلك الحقبة وتحليل نمط التوترات السائدة، يتطلب جرأة لا حدود لها في نقد الجماهير والقادة. ذلك أن محاولة لفهم سلوك الجماهير في الأحدث الهلعية الكبرى، التي سوف يشهدها العراق تالياً، سيكون أمراً مستحيلاً من دون العودة على الجريمة المؤسسة للجرائم اللاحقة.

ارتكبت الجماهير جريمتها الأولى المؤسسة لجرائم أخرى أشد هولاً، أما أبصار قادتها الجدد وبرضاهم وتشجيعهم، حين راحت تقطع بوحشة لا مثيل لها في التاريخ جسد الأمير عبد الإله وتعبث بعضوه التناسلي المقطوع، وتحوله إلى لعبة يمارسها الكبار في الشوارع والميادين والعامة. وهذا حقيقي تماماً. كان ذلك أول من درس في السياسة تتلقاه الجماهير في الميدان وهو يقول ببساطة: إن السياسة ليست سوى جريمة يرتكبها المجرم بحرية ودون خوف من رقابة المجتمع وربما برضاه. إنها حرية الطرف القوي ضد الطرف الضعيف. من المنظور الرمزي لهذه الأسطورة الجماهيرية، وفي إطار التحليل النفسي للجماهير؛ فإن بتر العضو التناسلي للوصي على العرش والاستحواذ عليه وتحويله إلى لعبة، يتوازى مع فكرة بتر السلطة والعبث بها. لقد فهمت الجماهير الثورة على أنها بتر للسلطة القديمة من الجذور، الاستحواذ عليها وتحويلها إلى لعبة. ليست السلطة في أعين الجماهير الهائجة، سوى لعبة تم الحصول عليها بواسطة العنف. ذلك ما سوف يُستخلص بعد اشهر فقط من هذا الحادث المخزي.

والآن: لما كانت العقائد الجماهيرية التي أصبحت في العام الأول من الثورة في متناول المجتمع كله، وذلك مع تدفق المنشورات وصدور الصحف الحزبية والخطب في المهرجانات العامة والتظاهرات؛ تركز على الفكرة ذاتها وهي: إن الجماهير يجب على أن تحتكر السلطة، بما أنها صاحبة المصلحة التاريخية في التغيير ـ كما يقول الخطاب الشيوعي ـ وهي قائدة الانقلابية الثورية كما يقول الخطاب البعثي؛ فقد فُهمت السياسة عندئذٍ، وعلى أكمل وجه على أنها نوع من صناعة محلية للاستبداد. لقد صار بوسع الجماهير منذ الآن أن تتلاعب بالسلطة، وإن تعبث بأعضائها المبتورة والمُقطعة بعد أن مكنها القادة من الظروف والوسائل والمبررات لبترها كما بُتر العضو التناسلي للأمير الشاب. هذا المعنى السيكولوجي والأسطوري سوف يتجسد في تشظي سلطة قاسم نفسه، وتوزعها بين المليشيات الجماهيرية التي سوف تصبح سيدة الشارع الحقيقي منذ الآن. في أعقاب هذا الحادث مباشرة اندفع الحزبان السريان إلى العمل شبه العلني، وانقلا بسرعة من الأوكار والبيوت السرية، إلى الشوارع والأزقة والأحياء الشعبية بحثاً عن الجماهير وتلهفاً للقاء الحميم معها، ورمزياً لاسترداد العضو التناسلي المقطوع. ولكن من دون أن يُسائل الشيوعيون أو البعثيون أو القوميون الناصريون، أنفسهم، عما إذا كانت الجماهير التي ارتكبت جريمتها الأولى للتوّ، هي مادة قابلة أو يجب أن تكون قابلة للمُراجعة ولإعادة النظر في نوع فاعليتها المطلوبة؛ وبالتالي إخضاعها لبرنامج تهذيب حقيقي يفصل الجزء الغوغائي وما لصق به من رعاع، عن النواة الشعبية المُتطلعة إلى تحسين شروطها التاريخية في المجتمع.

بدلاً من ذلك كله، تسابق الحزبان وانشغلا في مباراة محمومة للفوز بقلب الجماهير، وراح نفوذهما يشهد تداخلاً وتشابكا من نوع جديد للبيئات

المذهبية، فأصبح هناك كثير من الشيعة في البعث، وفي المقابل كثير من أهل السنة في الحزب الشيوعي. في الواقع لم يعكس هذا التوجه المُتبادل والموافق عليه ضمنياً من الطرفين، أي فكرة حقيقية، بقدر ما كان مُحاولة منهما لدرء الشُبهات عن البُعد الطائفي في تكوينهما السياسي.

فيما بعد، سوف يتعرّف بعض الضباط على القاتل الحقيقي للأسرة الملكية، والذي تسبب في حالة الهياج فالجريمة. كان النقيب عبد الستار العبوسي ـ سيصبح مع الثورة فر رتبة عقيد ـ كما سيقول هو عن نفسه في تقرير رفعه إلى الزعيم عبد الكريم قاسم؛ ضابطاً مُحترفاً قليل الاهتمام بالسياسة، ولذا لم يبادر إلى الانضمام على تنظيم الضباط الأحرار. سمع العبوسي بنبأ الثورة من الإذاعة، فاندفع مع المهاجمين الذين توجهوا في فورة جماهيرية شارك فيها المدنيون نحو قصر الرحاب ـ قصر العائلة الملكية ـ يروي فالح حنظل (أسرار: انظر الهامش، ص: 131) أنه التقى العبوسي مرة واحدة بعد الشوص: وسأله عن السبب الحقيقي لإقدامه على إطلاق النار على العائلة الملكية، بينما كانت تعلن استسلامها ويصطف أفرادها في الحديقة، وكانت إحدى العجائز، ربما الأميرة الكبرى ترفع مذعورة نسخة من المصحف الشريف؟ رد هذا بالقول أنه قام بعملية القتل وهو في حالة هوس (كأن غيمة سوداء لفت بآصرته وأن إصبعه ضغط على زناد رشاشه عندما كان لا يعي ما يدور حوله). ويصف العقيد عدنان محمد نوري، أحد زملاء الضابط القاتل في تقرير مؤثر(انظر: أسرار، ص: 146) الحالة النفسية لمرتكب الجريمة بعد مرور نحو ست سنوات. يقول نوري: أنه التقى في منطقة خليفان ـ شمال العراق ـ عندما كان آمراً لفوج تابع للواء الخامس عشر وإثناء إحدى الحملات العسكرية على الأكراد؛ بالضابط القاتل وأعاد عليه السؤال نفسه:

فأجابني: عدنان. أنك لم تعلم بأنني لم أذق طعم النوم منذ قتلي الملك. إنه يأتي إلي في المنام لابساً قميصاً أبيض ويقول لي: لماذا قتلتني؟ هل أصابك ضرر مني؟ هل قمتُ بخطأ ما؟ لماذا حرمتني لذة الحياة وأنا في ريعان الصبا؟ ويتكرر علي الكلام كل ليلة ولم أذق طعم النوم طيلة هذه الفترة فيا ريت (ليت) تصيبني طلقة أو شظية قنبلة.

نام القتيلُ نومته الأبدية إذاً ولم ينم القاتل. بل لن ينام أبداً ما دامت أطياف الملك الصغير تحوم فوق سريره كل يوم، ساهرة تعيد عليه المرة تلو المرة السؤال ذاته: لماذا قتلتني؟ ماذا فعلت لك؟ بل إن القاتل سوف يرفع توسلاته للقدر أن تطيح به رصاصة طائشة أو شظية قنبلة. ذلك ما سوف نفهمه من شهادة الضابط القاتل في وقت تالٍ وفي العام 1969، حين يبادر العبوسي بنفسه لوضع حد لآلامه ويطلق على رأسه رصاصة الرحمة من مسدسه الشخصي. مات القاتل مُنتحراً بعد سنوات من عذاب الشعور بالإثم، وبعد سنوات من العزلة الاختيارية والانقطاع عن الحياة العامة. لقد انزل القصاص بنفسه عاقبها على الجريمة عندما تمنّع القانون والمجتمع عن فعل ذلك، لقد أخذ العدالة بيديه وتكفل بإنزال القصاص بنفسه. المثير للاهتمام في هذه الحكاية أن السلطات المتعاقبة في العراق، سلطة قاسم ثم عارف الأول 1963 وعارف الثاني فالبعث 1968، لم تفكر مجرد تفكير بإحالة ملف الضابط القاتل على القضاء حتى وإن كان هذا فارق الحياة. والمجتمع نفسه لم يُطالب بذلك، بل تجاهل القصة. أما السياسيون والأحزاب؛ فإن استرداد رواية الثورة كان ينقصه على الدوام، التوقف عند هذا الجزء المثير منها. إن حالة الضابط القاتل نموذجية في التحليل، فهو ليس سياسياً، وبالتالي فليس ثمة دوافع أو بواعث سياسية لارتكاب جريمة بهذا الحجم. وعلى العكس من ذلك؛ فإن سلوكه

كضابط محترف، مسلكي حسب التعبير العراقي المُحبّب، يفرض عليه القيام بواجب الدفاع عن الملك والعرش وحماية العائلة الملكية.

فما هي بالضبط دوافع الجريمة؟.

حسب شهادة القاتل؛ فإنه كان في حالة هوس. إن منظر الجماهير الهائجة والمندفعة صوب القصر هو البعث الوحيد الذي يمكن، أو يجب أن يؤدي إلى شيوع نمط من الهوس الجماعي في الشارع، حيث غابت السلطة أو تلاشت عنه للتو. لقد حدث فراغ مفاجئ في الدولة مع تلاشي رموزها وانهيار القوة المُمسكة بمفاصلها الرئيسة.

وكما في كل الثورات في التاريخ؛ فإن الجماهير الهائجة تتجه إلى الرموز المباشرة للسلطة لتقوم بتقويضها. وفي حالة العراقيين كان قصر الرحاب واحداً من الرموز الدالة على السلطة الملكية. إن شهادة الضابط القاتل التي يؤيدها عبد الجبار العمر في مؤلفه (الكبار الثلاثة: ثورة 14 تموز ساعة ـ بغداد 1990 بلا ذكر لدار النشر، ص: 193-203) [9] تلقي بعضاً من المسؤولية على عبد السلام عارف شريك قاسم في الثورة ـ ورئيس الجمهورية في ما بعد ـ فهو استحسن عملية قتل العائلة المالكة أثنى على الفاعل عندما سرد عليه القصة. كما تنسب رواية العمر لكاتب وأديب عراقي كان ضابطاً في الجيش هو نعمان ماهر الكنعاني، تأكيده أن رفعت الحاج سري وأثناء المداولات السابقة على الثورة، اقترح نفي الأمير عبد الإله خارج العراق، بينما يُكتفي باعتقال الملك والضغط عليه للتنازل عن العرش ومن ثم نفيه بعد أن تستقر الأوضاع. إن صدور مثل هذا الاقتراح عن رفعت الحاج سري له مغزاه الشديد في ها النطاق

[9] العمر (عبد الجبار) ثورة 14 تموز في 14 ساعة، بغداد 1995

من الرواية. كان رفعت ضابطاً لامعاً ويتمتع بنوع من الكاريزما حتى أنه لُقب بجمال عبد الناصر العراق، لا لأفكاره القومية وحسب وإنما لقوة شخصيته ووطنيته العالية وثقافته الممتازة.

ولأن هذا الحادث يرتبط ـ على نحو ما برفعت ـ فسوف أن أتوقف هنا أمام مثالين مضادين، يمكن من خلالهما إنعام الفكر، والتأمل ملياً بالمغزى الحقيقي لشعور ضابط محترف لم تكن له أية صلة بالسياسة، بأنه كان في حالة هوس أثناء وقوع حدث سياسي؛ وهو اندفع دون تعقل مع الجماهير نحو القصر الملكي ليمارس حقه في المشاركة السياسية؟ كما أن له علاقة بالمقترح الذي تقدم به رفعت.

المثال الأول قدّمته الجماهير المصرية إبان ثورة 23 تموز/ يوليو1952 وبالضبط قبل ست سنوات من الثورة العراقية، عندما نجح الضباط الأحرار (ها هنا ضباط أحرار أيضاً كما سنرى تالياً في ثورة العراقيين) في محاصرة الأسرة الملكية المصرية، واندفعت الجماهير إلى الشوارع. جرت في أعقاب ذلك مباشرة، مفاوضات شاقة ولكن بدرجة عالية من الانضباط والحرص على التوصل إلى مخرج سلمي؛ وانتهت بإعلان الملك فاروق تنازله عن العرش لصالح ابنه الصغير فؤاد الثاني ثم مغادرة مصر إلى إيطاليا. وحين تم ترتيب عملية مغادرة الملك للبلاد، أدّى الضباط الثوريون المصريون التحية العسكرية للملك وهو يصعد إلى سطح السفينة، بينما أبدت الجماهير المصرية درجه علية من الانضباط وهي تشارك في الاحتفال الوداعي للملك.

كان هذا المثال حاضراً بقوة في الذاكرة العراقية ولكنه لم يكن مغرياً ومؤثراً، كما سوف يتضح من مجرى الأحداث على الرغم من التماثل الشديد في الحالتين المصرية والعراقية.

أما المثال الثاني، والذي يتمتع بميزة جغرافية وثقافية هامة، فهو المثال الإيراني، فقد أرغمت الجماهير الإيرانية شاه إيران على الرحيل سلماً عن البلاد، بعد أن حاصرته سياسياً وميدانياً وطوقت قصره بالتظاهرات في مطلع الخمسينات (نحو خمس سنوات قبل ثورة تموز العراقية). وبالفعل، أمكن تأمين خروج سلمي وهادئ للملك وأسرته (وهذا ما سوف يتكرر في العام 1979 مع ثورة الخميني).

لم تجرِ تصفيات جسدية بشعة ولم يحدث تمثيل بالقتلى.

في المثالين المصري والإيراني، كشفت الأحداث عن إمكانيات عالية في المجتمعين بفضل قوة الثقافة المجتمعية ودرجة التمدن، لتغليب الميول والنزعات السلمية والتعقل وحسن التدبير على ما عداها من مخارج وحلول غر آمنة وعنيفة ومُكلفة، لقد تمّ تفضيل الحلول العقلانية على نزعات العنف. فلماذا انفردت الحالة العراقية عن النموذجين المصري والإيراني؟. هل ثمة مرجعية أخرى بديلة يطرحها النموذج العراقي لحل أزمته؟ كنت قد توقفت طويلاً في الكتاب السابق (منْ أيقظ علي بابا ـ الريس للنشر، بيروت) عند مسألة العنف كمكون أصيل في الشخصية العراقية، ولاحظت أن طاقة العراقي وميوله ونزعاته المجتمعية، تتجه إلى ممارسة أقصى درجة من العنف الداخلي، بينما تتراجع هذه الطاقة وتتراخى الروح الوطنية أمام مواجهة العنف الخارجي. وفي نموذج جريمة الضابط وجريمة الجماهير ـ الذي نقوم بتحليله هنا ـ يتأكد لنا أن الهياج الجماهيري بحد ذاته ومعزولاً عن الثقافة السائدة في المجتمع، ليس باعثاً كافياً لتبرير حالة الهوس اللازمة لارتكاب الجريمة. وعلى الأرجح، ثمة بواعث أخرى أكثر قوة هي التي وقفت وراء شعور الضابط؛ وكأن غيمة سوداء لفت بآصرته وبحث ضغط على الزناد من دون إرادته. وإذا ما تقبلنا تبرير الفرد

المجرم لدوافع جريمته بسهولة، ففي هذه الحالة يجب أن نتقبل تبرير الجماعة المجرمة؛ وكل جماعة مجرمة، فهي كانت أيضاً في حالة هوس من إنتاجها وتصنيعها. أو كأن غيمة سوداء لفت رأسها حسب تعبير القاتل.؟. غير أن مثل هذه المبررات الواهية لا يمكنها أن تقدم تفسيراً للحدث. ولذا يتعين رؤيته في إطار مختلف.

إن تدني درجة التمدن في المجتمع العراقي وضعف التهذيب المجتمعي، والذي لاحظه الملك فيصل الأول في مذكراته عام 1932، عندما خاطب العراقيين بقوله إنه جاء ليكون منهم (شعباً نهذبه ونعلمه) وأنه (لا يرى شعباً عراقياً) بل (كتلات خيالية كبرى)(انظر الفصول التالية البنيوية في المجتمع العراقي تنشيطاً لنزعات وميول العنف. وسوف نكرس فصلاً كاملاً في هذا الكتاب من أجل رؤية العلاقة بين الجماهير والسياسة والمعرفة، من منظور فشل وإخفاق التحديث في العراق خلال السنوات السابقة على الثورة.

واحدة من هذه الاختلالات المأسوية تكمن في إطار الفكر. بمعنى أن الاختلالات البنيوية لم تعد تنحصر في نطاق البُنى المجتمعية كما هو متوقع، منذ أن توقفت بفعل الحروب المتعاقبة الإيرانية ـ التركية فوق أرض العراق، وطوال أربعمائة عام متواصلة تقريباً، كل محاولات الإصلاح والتحديث الحقيقية ومنها آخر محاولة كبرى لداود باشا في العام 1910؛ بل وتجاوزتها إلى ظهور مشكلات مستعصية على الحل في نطاق الموضوعات الفكرية، وتلازمت مع تطورها وما كان لها إلا أن تتجذر مع الوقت.

لقد أخفقت النخب العراقية السياسية والثقافية، وبتعاقب واستمرارية مثيرة ومريرة، منذ سقوط بغداد 1258 في يد المغول مروراً بالعصرين الإيراني والتركي وحتى اليوم، في طرح برنامج إصلاحي حقيقي. وبالكاد يعثر المرء في

التاريخ الاجتماعي والسياسي للعراق، على تصورات فكرية أو ثقافية متماسكة أو على ما يمكن اعتباره تشكلاً لنظرية مجتمعية في الإصلاح. على العكس من ذلك، يمكن للباحث أن يعثر على سجالات بعضها عقيم للغاية، انغمست فيها النخب على نحو لافت في موضوعات لم تلامس لب المشكلة. وباستثناء المعارك الأدبية والفلسفية التي خاضها الزهاوي وقلة قليلة فقط من الكتاب، والمعارك الرائعة من أجل تحرير المرأة والدعوة إلى السفور، أي خلع (العباءة) والحجاب؛ فإن الخمول واللامُبالاة إزاء المشكلات الاجتماعية الكبرى كان السمة البارزة للنشاط الفكري والثقافي. يروي خيري العمري (حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، دار الهلال المصرية ـ القاهرة 1969) [10] فصولاً هامة للغاية عن تأثير حركة قاسم أمين في مصر، على التيارات الفكرية التمدينية داخل العراق. من بين أبرز هذه التأثيرات وأكثرها قوة، تنامي نزعات تحرير المرأة. كان العراق إذ ذاك غارقاً في سبات عميق من الجهل (ص: 94):

مُنكمشاً على مُثل بدوية وقيم اجتماعية لا تكاد تعطي المرأة أية قيمة بشرية كإنسان له إحساسه وله كرامته. بل كانت المرأة تحت ظل تلك المُثل تعيش على هامش الحياة وراء جدران عالية من التقاليد القديمة.

للتدليل على نمط التخلف هذا والذي يصفه بأقسى العبارات؛ ينقل العمري عن كتاب إبراهيم الدروبي (البغداديون: مجالسه وأخبارهم) القصة التالية التي دارت أحداثها في العام 1904 في أيام ولاية عبد الوهاب باشا. عندما أراد الوالي عبد الوهاب باشا القيام بإحصاء سكاني خاص بالنساء وتسجيل عدد النساء في العراق؛ قرر ومن أجل تشجيعهن على التقدم

[10] العمري (خيري) : حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، القاهرة، مصر، دار الهلال 1969

للتسجيل، منح تذكرة سفر مجانية في بغداد والموصل والبصرة لكل امرأة. ما أن شاع النبأ حتى ثار الناس وعدو القرار نوعاً من المس بالشرف. إذ كيف يجوز للوالي دعوة النساء للخروج من البيوت؟ ولذا هبّ أهالي محلة باب الشيخ والصدرية ـ سراج الدين ـ ورأس الساقية وفضوة عرب، وهي أحياء بغدادية شعبية عريقة، يتقدمهم أحمد أفندي النقيب ومحمد جمال الدين النقيب. كما خرجت جموع حاشدة من أهالي محلات بني سعيد وقنبر علي والفضل، تتقدمهم الطبول وهم مُسلحون بالسيوف والخناجر والبنادق و(القامات ـ سكاكين طويلة) حيث تعالت الأهازيج الشعبية والهوسات البغدادية المتُحدية.

على هذا النحو حدث أول وأخطر صدام بين الجندرمة (الشرطة) والأهالي على خلفية محاولة ذات صلة بالتمدين الاجتماعي. لم ينته الأمر إلا بتراجع الوالي عن فكرة الإحصاء برمتها. بعد أربع سنوات من هذا الحادث، أعلن الدستور العثماني في تموز/ يوليو1908. خُيّل للزهاوي أن الفرصة باتت سانحة أمامه ليلعب الدور ذاته الذي لعبه قاسم أمين في مصر. طفق الزهاوي، تحت تأثير قاسم أمين من جهة، وصدور الدستور العثماني من جهة ثانية، ينشر ويذيع دعواته لتحرير المرأة مُستغلاً الاحتفالات الشعبية بإعلان الدستور. كان الزهاوي أستاذا في مدرسة الحقوق ويدرّس مادة (أحكام المجلة ــ قانون الأحوال الشخصية). في مُستهل شبابه كان ينشر مقالاته وأفكاره في مجلة عالم الفكر والأدب المصرية وتالياً في (المؤيد).

في جريدة (المؤيد)كتب الزهاوي عام 1910 مقالته التي أثارت أكبر عاصفة فكرية واجتماعية في عراق ما قبل الحرب العالمية الأولى. قال الزهاوي ما يلي(خيري العمري ـ مصدر مذكور، ص: 99):

أجاز المسلمون أن يقسوا الرجل على المرأة ويستبدلها بغيرها كسقط المتاع راداً إلى حضنها أطفالها الذين هم نتاج شهوته. وربما كانت المرأة الشرسة هي السبب لهذا الفراق. ولكن ما حيلة المرأة الوديعة إذا منيت برجل شرس الأخلاق. لماذا لم يُجز المسلمون أن تطلقه لتنجو من شراسته وقد قال تعالى في كتابه المُبين بعد آية الطلاق (ولهن مثل الذي عليهن)؟

هذه الجرأة التي تبلغ مستوى الوقاحة، بمعايير رجال الدين، صدرت عن رجل أعدّ نفسه كمصلح في مجتمع شديد التخلف. يضيف العمري: (ولم يكد هذا العدد من الجريدة يصل بغداد وتتناقله الأيدي، حتى ثارت ثائرة الرأي العام. سارع الشيخ سعيد النقشبندي إلى كتابة رد ناري عنوانه: السيف البارق في عنق المارق). تلقفت الجماهير هذا الرد وراحت تطوف شوارع بغداد يتقدمها مصطفى الواعظ ومحمد سعيد الراوي مُطالبة بعزل الزهاوي من وظيفته كمدرس. في هذه الأثناء اضطر الوالي الإصلاحي ناظم باشا إلى تلبية رغبة الجمهور الثائر وقام بعزل الزهاوي. كان الوالي ناظم باشا أكثر تعاطفاً وميلاً لحزب الائتلاف؛ في حين كان الزهاوي من أعضاء حزب الاتحاد والترقي. الحزبان كانا في حالة تنافس شديد وتنافر، ولذا لم يتمكن الزهاوي من الصمود في وجه العاصفة. وبلغ خوفه وذعره من هياج الجماهير حداً اضطر معه إلى التواري عن الأنظار. ومن مخبأه أرسل توضيحاً لجريدة بغدادية تدعى الرقيب موجهاً إلى الوالي ناظم باشا، يتبرأ فيه من الأفكار المنسوبة إليه ويدعى أنه ليس كاتب المقال. في وضع كهذا، كانت الهوة تتسع داخل الكتاب: (الذي لم يتحول بعد على كتلة واحدة كما سوف يتمنى الملك فيصل الأول، مهذبة ومُتعلقة ومُتمدنة) بين الأفكار الجديدة القادمة من الخارج مثل الماركسية، او الوافدة من المحيط الإقليمي مثل الأفكار القومية والعروبية ـ أفكار عفلق وعبد

الناصر - من جهة وبين الجماهير التي ظلت خارج كل عملة تحديث حقيقية تقريباً من جهة أخرى. (انظر الفصل الخاص عندنا في هذا الكتاب: مأزق التحديث).

إن الخطوط العامة للمسار التاريخي الفكرة التحديث في العراق، الذي أخفقت النخب السياسية في إطلاقه، لهو مسار يكشف بكل وضوح عن المعنى الحقيقي لكرتنا عن تدني درجة التمدن وعلاقتها بالعنف السياسي. وهذا النوع ما يدعونا للعودة إلى توصيف الحالة السياسية لعراق الثورة، من أجل رؤيتها من منظور إخفاق محاولات التمدين الاجتماعي.

بعد وقت قصير من ثورة تموز/ يوليو 1958 أصبح فؤاد الركابي الأمين القطري لحزب البعث، وزيراً للأعمار في حكومة قاسم، بينما انغمس الشيوعيون مستغلين الأوضاع الجديدة في تشكيل مليشيات مُسلحةهي مليشيا المقاومة الشعبية، ليفرضوا سيطرة فعلية على الشارع وليتحوّلوا بسرعة من حزب سري إلى حزب شبه علني؛ يُشتبه بموالاة قاسم له أو تعاطفه معه على ما تقول بعض الوقائع والتقديرات. لم يكد العام الأول من الثورة يمضي،حتى حدثت أولى الصدامات والتنازعات بين الحزبين الجماهيريين. شعر البعثيون إنهم أصبحوا تحت رحمة مدّ يساري وشيوعي أطلقوا عليه تعبيراً مُشحوناً بالذعر: المدّ الأحمر؛ كناية عن طوفان بشري اصطبغ بلون عقائدي بعينه. كان المدّ البشري الأحمر من وجهة نظر البعثيين، مُسلحاً ومُتنفذاً ومحمياً من زعيم الثورة قاسم، وهذا ما ستبرهن الأيام على أنه كان محض ادعاء فارغ. وبسرعة غدا البعثيون وقد راعهم تنامي نفوذ الشيوعيين وأذهلتهم الطرق والوسائل، التي اتبعوها من أجل الاستيلاء على الجماهير وتحويلها إلى أداة استبدادية؛ اكثر توتراً وإحساساً بالخطر فقد تدفقت على الحزب الشيوعي وميليشياته أعداد

هائلة جديدة من أبناء الأحياء الفقيرة ومن الفلاحي في الأرياف، بل وحتى شيوخ العشائر وبعض الإقطاعيين في الشامية والعمارة والكوت. بدأت الاحتكاكات الأولى بين الحزبين وتطورت بصورة مثيرة، إلى نزاع مكشوف واتهامات متبادلة. ثم أخذت بعداً عنيفاً مع تزايد حالات الاعتقال والتشريد والسجن وحتى التصفيات الجسدية.

كان البعث بقيادة الركابي أمينه القطري في هذه الآونة، يواجه مشكلات تنظيمية فظيعة في تعقيدها، فقد كانت القيادة القطرية للبعث تعاني من نقص في عدد أعضائها، بسبب وجود بعضهم في السجن أو اضطرارهم للهروب أو توقيفهم عن العمل. سارع الركابي إلى طلب موافقة مؤسس الحزب ميشيل عفلق، الذي كان يدير القيادة القومية من سورية بمفرده بعد أزمة حل الحزب أثناء الوحدة مع مصر؛ لأجل إضافة ثلاثة من الكادرات البعثية إلى القطرية العراقية كان من بينهم شيعي واحد هو طالب شبيب، الذي سوف يصبح وزيراً لخارجية العراق تالياً، بينما كان الاثنان الآخران من أهل السنة، هما أياد سيعد ثابت ومدحت إبراهيم جمعة. اتبْعَ الركابي هذا التدبير العاجل، بإجراء آخر كان ضرورياً بالنسبة له لاستعادة زمام المبادرة، إذ اتجه نحو حلفائه من القوميين والعروبيين لتشكيل تحالف سياسي؛ يمكن من خلاله مواجهة نفوذ منافسيه الشيوعيين. وقبل أن يمضي العام الأول من الثورة، حتى كان الركابي ينجح في تأسيس التجمع القومي المؤلف من حزب الاستقلال بقيادة محمد صديق شنشل، والرابطة القومية بقيادة الدكتور هشام الشاوي، وفرع حركة القوميين العرب ببمثلها حامد الجبوري، فضلاً عن ممثلين عن نقابات الأطباء والمحامين والمعلمين، وكان أحد الضباط القوميين المستقلين وهو ناجي طالب (الذي سوف يصبح تالياً رئيساً للوزراء) مُشاركاً في التحالف الجديد كممثل عن

جماعة قومية مستقلة. ويبدو أن المهام الحقيقية للتجمع لم تكن بالغة الوضوح في أذهان صناعه، وأتضح مع أول عمل حقيقي له أنه كان ينبني عل نوع من ردود الأفعال إزاء التحديات؛ أقل ما يُقال بحقها، أنها أقل حصافة مما عهد به سلوك الركابي نفسه من حرص على موازنة ردود أفعاله بالمصالح الشخصية والعقائدية.كان الركابي الذي حظي باستمرار باحترام وتقدير حتى خصومه، وحيال مضايقات الشيوعيين للقوى القومية في الشارع، عازماً على القيام بخطوة ذات طبيعة استعراضية، تمكنه من إظهار قدرته أمام خصومه ومنافسيه. ولذا اقترح في أول جلسة للتجمع تقديم استقالة جماعية للوزراء القوميين من حكومة قاسم وتركها تتخبط. ولكن وبينما كان الركابي يخطط لهزة سياسية في البلاد، تتيح له فرض نفسه ومعه البعث والحركة القومية كشريك سياسي؛ كان العقيد عبد الوهاب الشواف يحضّر بمعاونة الضباط القوميين في بغداد والموصل لانقلاب عسكري.

إن العام الأول للثورة عام نموذجي من حيث التفاصيل والوقائع والأحداث، التي رافقت عملية تفكك التحالف السياسي القديم للأحزاب الجماهيرية. لقد كانت هذه الأحزاب قبيل سقوط الملكية، تغطس في مشاورات ماراثونية مُضينة من أجل تجميع نفسه وقواها داخل إطار سياسي عريض وبأهداف واضحة نسبياً. ولكنها سرعان ما وجدت نفسها في قلب حدث جماهيري تمنت صناعته؛ غير أن الأقدار ساقت بدلاً منها ضباطاً من الجيش ليلعبوا الدور نفسه. ومع أول احتكاك بأرض الواقع انفرط العقد السياسي وأتضح أن الروح الأنانية الضيقة والتعصبات الإيديولوجية الفارغة، والشهوة للانفراد في القرار السياسي، والرغبة كذلك في الاستحواذ على الجماهير واحتكار تمثيلها، والاستعداد المُفرط للانغماس في أتفه النزاعات وتحويل

الإشكاليات اليومية إلى مصدر للتوتر الاجتماعي، فضلاً عن وتراخي العزيمة الحقيقية حيال رعاية المصالح العليا للمجتمع والدولة، وتفضيل مصالح الحزب على المصلحة التاريخية للبلاد؛ قد أدت كلها، إلى تسريع وتيرة التصادم في الشارع الذي سرعان ما انقسم إلى قوميين وشيوعيين، ثم راحت الولاء آت تتوزع من الأسفل إلى الأعلى لتشطر القيادة السياسية والعسكرية، ولتتعالى ـ عند ئذٍ في السماء المُلبدة بغيوم الشقاق ـ الهتافات البذيئة ذاتها. كان الفكر السياسي العراقي ينحط إلى أسفل درك وتتحول السياسة إلى شتائم مُقذعة سوف تسمّم أجواء المجتمع كله. وبالفعل، بدأت التصّدعات تظهر خلال هذا العام بين قائدي الثورة عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف، لتنعكس مرة أخرى في الشارع السياسي العراقي في صورة تنازع أعم وأكبر على دور العراق المستقبلي: مع الوحدة العربية وضدها؟

كانت الثورة المصرية تستكمل في هذا الوقت، ملامح مشروعها القومي ـ النظري ـ وتطرح نفسها وأهدافها وأفكارها كمشروع خلاصي عروبي، يعتمد على جماهير الشعب العامل. وفي هذا الوقت، وحين كان الركابي يواجه مشكلات التنظيم في العراق، ويكابد من أجل سد النقص في الكادرات القيادية، بعد عمليات الاعتقال والإبعاد والسجن، ويتحرك من أجل تشكيل التجمع القومي لمواجهة النفوذ الشيوعي في الشارع؛ كانت قيادة الحزب القومية في سورية تغرق في مشكلات ونزاعات، سوف تترك فرع العراق حائراً ومُشتتاً. بل إن الركابي وجد نفسه وقد وقف بين قوتي جذب هائلتين: الفكرة البعثية التي آمن بها كما صاغها معلمه عفلق، والفكرة الناصرية الصاعدة بنفحتها العروبية المُنعشة والمفاجئة، حيث زعامة عبد الناصر الكاريزمية الأخاذة تسحر الجماهير والقادة في طول الوطن العربي وعرضه.

بكلام آخر، كان زعيم البعث في العراق، نفسه، قد أصبح تحت تأثير كاريزمية عبد الناصر الطاغية، التي أخذت تشع في بغداد. وفي الواقع كانت القيادة القومية لحزب البعث في سورية، غائبة تماماً عن هذه التطورات التي واجهت فرع. التيب العراقي، إذ أقدم ميشيل عفلق على حل تنظيم الحزب، تماماً كما اشترط عبد الناصر من أجل قيام الوحدة بين مصر وسورية. ولذا انفرد عفلق بإدارة شؤون الحزب على المستوى القومي في جو كامل من الإحباط طاول حتى جماهير الحزب، التيي لم تُبدِ تفهماً كافياً لمغزى القرار. في هذه الأجواء بدأت أولى العلامات على أن الركابي بات فعلياً تحت تأثير السحر الجماهيري لعبد الناصر. إنه لمن النادر في التاريخ الاجتماعي والسياسي رؤية زعيم سياسي عربي يجد نفسه تحت تأثير كاريزما قوية لزعيم آخر، ومع ذلك فقد حدث الأمر مع القائد الشيعي البعث الذي سوف يصبح تالياً، وبعد خروجه من البعث جزءاً من الناصرية السياسية، بل وسيموت في سجنه البعثي بعد سنوات كزعيم ناصري.

كانت هذه المشكلات والتوترات التي واجهت البعث بعد العام الأول من الثورة، قد شجعت على نحو ما الميول والنزعات للحل العنيف حتى في أوساط المدنيين في الحزب، الذي دعوا إلى إسناد حركة الشواف الانقلابية. بعد أيام فقط من قرار التجمع تقديم استقالة جماعية للوزراء القوميين من حكومة قاسم، قدمت الاستقالة بالفعل وانسحب الركابي وشنشل وناجي طالب، فضلاً عن وزير كردي هو بابا علي، كما سارع عضو في المجلس السيادة الذي يرأسه نجيب الربيعي (بمثابة مجلس لرئاسة الجمهورية) هو خالد النقشبندي، إلى تقديم استقالته هو أيضاً من المجلس؛ بينما طلب الركابي برجاء صريح وبلطف من الربيعي، البقاء في موقعه منعاً لحصول فراغ دستوري في حال مصرع قاسم،

أو في حال وقوع حدث أو تطور سياسي مفاجئ. كان نجيب الربيعي، الموصلي السني في هذه الإثناء يتصل بالبعثيين سراً، وينسق معهم بحذر شديد، ذلك أن موقعه كرئيس لمجلس السيادة ـ عملياً كرئيس للجمهورية ـ ظل شكلياً وقليل الحظوة والأهمية وقياساً لمنصب رئيس الوزراء الذي احتفظ به قاسم. ومما ضاعف من شعور الربيعي بالضيق أن الشيوعيين فرضوا سلطة موازية في الشارع، لم تبق ـ بالكاد ـ من أهمية وهيبة تُذكر لأي سلطة أخرى بما فيها سلطة قاسم نفسه. وكسني مُحافظ وعسكري مُحترف مُفعم بمشاعر الوطنية العراقية؛ وجد الربيعي أنه أقرب إلى تفكير وطموحات القوميين، منه إلى أحلام الشيوعيين وأفكارهم المستوردة ـ التعبير الشائع آنذاك.

في مطلع العام 1959 أيقن البعثيون تماماً، أن الشواف سوف يقوم بحركته الانقلابية بين لحظة وأخرى، وأن لمن الأجدى لهم في ظروف استمرارية قهرهم من الشيوعيين، أن يبادروا إلى دعم الحركة الانقلابية. على أن الحزب لم يكن مُهيأ أو قادراً من الناحية اللوجستية، على تقديم دعم فعل للشواف، وكان أقصى ما فكرت فيه القيادة القطرية هو اتخاذ قرار بنقل الأمين القطري فؤاد الركابي إلى مكان آمن، بالقر من البتاويين ـ منطقة الرصافة من بغداد ـ. وفور وقوع الانقلاب المتوقع وزع حزب البعث بياناً نارياً دعا فيه الجماهير على الالتفاف حول الثورة الجديدة وإسنادها.

يصف طالب شبيب العضو الجديد في القيادة القطرية في هذه الآونة، في مذكراته التي سجلها له قبيل وفاته على كريم سعيد (من حوار المفاهيم إلى حوار الدم ـ بيروت 1999 دار الكنوز الأدبية) هذه الحقبة من الأحداث التي سبقت وتبعت انقلاب الشواف، عندما أصبحت بغداد بالنسبة للقوميين عموماً مكاناً في الجحيم وتحولت على منطقة قتل:

لكل قومي وخصوصاً البعثيين وتضج محكمة المهداوي كل ليلة بهتافات معادية لنا وبالشتيمة لجمال عبد الناصر والجمهورية العربية المتحدة وترتفع الشعارات الشيوعية المُطالبة بالسحل والإعدام وشعارات أخرى مثل (اللي ما يصفق عفلقي). كنا نعيش حالة من الذعر والخوف وأصبحت اجتماعاتنا الحزبية مخاطرة كبيرة وتوزيع المنشور السياسي تهمة شنيعة. ويستطيع كل من عاش تلك المرحلة أن يتصور الحالة النفسية المتوترة التي سادت الشارع السياسي العراقي حينذاك. وقد لعبت منظمات (صيانة الجمهورية) التي أسسها الحزب الشيوعي و(الشبيبة الديمقراطية) و(المقاومة الشعبية) دوراً في تصعيد التوتر والخوف بإعطاء نفسها حق تفتيش الناس والبيوت واعتقال المواطنين بصورة كيفية وغير قانونية.

كانت الجماهير ذاتها التي ارتكبت للتوّ جريمتها الأولى وأفلتت من أي عملية تهذيب أو ردع، قد باشرت بنشر مظاهر الاستبداد في العراق كله وبتعميم البذاءات السياسية. لقد غدت منذ الآن جماهير مُسلحة بالعقيدة والسلاح؛ بل أن العقيدة أصبحت هي السلاح الفتاك بين يديها. ولذا راح البعثيون من أوكارهم ينظرون بأسى وحزن معزين أنفسهم أن هذه الجماهير ليس سوى جماهير الشيوعيين، وحسب، أنه ليست الشعب: ما نراه ليس الشعب، بل الجماهير. وهذه ليست في نهاية المطاف سوى كتلة هلامية مُتحللة ومتسربة من طبقات شتى. وكان لسان حالهم يقول: إن في الخزان الاجتماعي بقية يمكن إخضاعها بقوة العقيدة القومية، بوسعنا إذا ما أحسنا التصرف أن نحصل والحال هذه على جماهير موازية بيضاء قومية وعروبية؛ نواجه بها هذه الجماهير الحمراء الصاخبة. ويمكن، فوق ذلك إطلاقها بوجه هؤلاء لافتراسهم وتحطيمهم. على هذا النحو تبدى الحلم بالاستيلاء على جماهير جديدة قومية

وعروبية، منافسة للجماهير التي استولى عليها الحزب الشيوعي؛ كما لو كان هو الهدف المقدس للحزب، لم تعد أفكار الإصلاح والتحديث ذات أهمية تذكر مقارنة بالسحر الجماهيري.

على الطرف الآخر كان الشيوعيون المفتونون بسحر جماهيرهم الكادحة والشعبية، قد أرسوا الأسس الأولى الأخلاقية والسياسية لتحويل الجماهير إلى أداة فاشية بالفعل؛ حين قاموا بتجنيدها وتنظيمها في أجهزة السياسة وعسكرية تحت شعار الدفاع عن الجمهورية (ما يُسمى لجان صيانة الجمهورية). لم يكن ثمة، سوى عدد ضئيل ومحدود للغاية من هذه الجماهير يفهم كلمة الشيوعية، التي كانت تختلط في أذهان الكثير من البسطاء- ويا للمُصادفة - بكلمة شيعة. وفي اللغة العربية ثمة تناظر لغوي بفضل بُنى الكلمات بين الشيوعية والشيعة. وإنني لأذكر جيداً بعض التفاصيل عن أحداث تلك الأيام، وكما أعاد روايتها عليّ كثيرون، ومن بينها تلك المتصلة بالطريقة التي تلقى فيها البسطاء والجهلة من الناس كلمة الشيوعية، وماذا كانت تعنى في أذهانهم؟ فيوم سمعتْ بعض الأوساط الشعبية الجاهلة والقليلة التعليم وغير المتمدنة بعد، بالشيوعية في ذلك الوقت، ظنت أن الأمر سيان مع الشيعة؛ وهذا حقيقي تماماً وأبعد ما يكون عن مجرد تماثل لغوي واهٍ؛ إذ كان هناك قليلون فقط في الاوساط الشعبية والفلاحية المحرومة والمهمشة ممن نلقى أي منهم أي تعليم حقيقي قبل الثورة، أو تمكن مصادفة أو بوساطة آخرين متعلمين من الإطلاع والتعرف عن كثب على الأفكار الشيوعية، ما يساعده على معرفة الفارق غير اللغوي بين الشيوعية والشيعية. بينما أمكن لهذه الأوساط في المقابل، الإطلاع على بيانات سياسية تحريضية تتكرر فيها كلمات الشيوعية والشيوعي والاشتراكية. وبالفعل، فقد تلقى المجتمع العراقي العقيدة الشيوعية كموضوع سياسي لا

كموضوع فكري. بل لم يتسن ولا في أي وقت تقريباً حتى بعد سنوات طويلة من نشاط الشيوعيين، تلقي أو تقديم الفكر الماركسي ـ اللينيني في العراق بوصفه فكراً، وإنما جرى تلقيه وتقديمه كموضوع سياسي تتكرر فيه مفردات فلسفية وفكرية واقتصادية من القاموس الشيوعي الكلاسيكي لا أكثر ولا أقل. وكان أكثر الاصطلاحات الماركسية شهرة، في هذه الأثناء، اصطلاح فائض القيمة (فضل القيمة) الذي كان يثير عند تلقيه في الأوساط الشعبية واللامُبالية، نوعاً من التهكم وربما الضحك لأن كلمة قيمة في العامية العراقية، لا تعني فضلة رأس المال وإنما اسم نوع شهير من الطعام عند العراقيين الشيعة يُعدّ في شره محرم. هذه الجماهير الأمية في الغالب القادمة من أحياء شيعية فقيرة، والتي وجدت في امتلاك السلاح والنزول إلى الشوارع والقيام بحملات وتظاهرات دهم وتفتيش للبيوت والأشخاص، وامتلكت بفضل انتسابها للحزب صلاحيات وحق اعتقال مواطنين أبرياء،أو لمجرد الاشتباه بهم وحتى قتلهم، هي التي فهمت السياسة بالضبط على أنها نوع من ممارسة للسلطة باستخدام أدوات البطش. وبذا تحولت إلى جماهير مُنتجة للاستبداد بدلاً من الديمقراطية. وأضحت، مع الوقت وتعاظم النفوذ، مصدراً من مصادر التوتر والخطر على فكرة ديمقراطية ذاتها.

يجب أن ننظر، الحال هذه، إلى الصراع البعثي ـ الشيوعي ابتداء من هذه الآونة، على أنه عُصارة صراع بين نزعتين وفكرتين تتصلان اتصالاً وثيقاً بصراع أعم حول العراق؛ كان يجري في الأصل، في ساحة أوسع هي ساحة المصالح الدولية. ولكنه والسوء الحظ، كان يُخاض بوسائل سياسية متدنية الفعالية وخالية من أي درجة مقبولة من التعقل. وفي أحيان كثيرة بقدر من الانحطاط الاخلاقي للسياسة ـ مثلاً حين تتحول الشعارات على شتائم مُقذعة

وبذيئة. ومن منظور تاريخي أكثر اعتماداً على المعطيات الثابتة؛ فإن هاتين النزعتين أو الفكرتين تجسدتا في صورة تنازع على الدور وطبيعته وحدوده. وبكل تأكيد كان موضوع الوحدة بين العراق ومصر، والذي نادى به البعثيون والقوميون وتصدى له الشيوعيون بعنف، من بين أبرز هذه موضوعات هذا الصراع بين النزعتين.

إن الحقيقة المذهلة التي يتوجب رؤيتها اليوم تقول لنا بوضوح ساطع ما يلي:

لم يكن؛ وربما لن يكون ممكناً في المستقبل أيضاً، لأسباب بنيوية تتصل بالتكوين التاريخي والثقافي للعراق، تحقيق أي نوع من أنواع الوحدة مع مصر، يصبح فيها العراق تابعاً أو مُلحقاً من الناحية الإدارية أو السياسية بمصر على وجه التحديد. كان حلم البعثيين والقوميين بتحقيق وحدة فورية وعاجلة بين العراق ومصر، لا ضرباً من ضروب الخيال السياسي وحسب، بل ويمثل ذروة الجهل بالتاريخ. فالعراقيون يشعرون إنهم ورثة أعظم إمبراطوريتين أخضعت أحداهما مصر طويلاً ، بينما لم يعرف التاريخ العراقي خضوعاً لمصر. هذا الشعور الدفين في اللاوعي الجمعي وفي الثقافة الشعبية الراسبة، كان طاغياً ولا يزال برغم ضجيج العراقيين حول الوحدة. إن تحقيق وحدة كيانين نظرا إلى دوريهما على مر التاريخ كدورين متنافسين على زعامة العالم القديم، ثم على زعامة العرب مع الإسلام، يتجاوز نطاق الأحلام والتطلعات، فالدول مثل البشر، لديها نوع من الكاريزما سواء في الجغرافيا أم في الدور السياسي، ولذلك يشعر أي زعيم سواء أكان مصرياً أم عراقياً، وبصرف النظر عن درجة عروبته؛ بأنه زعيم بلد لا يمكن إرغامه على لعب دور تابع أو ثانوي. كان عبد الكريم قاسم من هذه الزاوية ـ وهو قبل التحاقه بالجيش عمل كمعلم في

مدارس الكوت ـ يشعر بضغط القوميين والبعثيين في الشارع لحمله على القبول بما لا يستطيع التقدم نحوه من دون إحساس بالظلم وربما الخيانة ـ خيانة عراقيته الكاريزمية ـ لأن العراق من وجهة نظره هو الذي لعب الدور القيادي في العالم القديم وعالم الإسلام والفتوحات، وبالتالي فإن قبوله بقيادة مصر عبد الناصر سيكون فيه الكثير من التجاوز على التاريخ كما تلقاه هو كعراقي. وهكذا، تصارعت كاريزما الدول كما تصارعت كاريزما البشر على الدور المستقبلي للبلدين.

كان قاسم يتمثل، بعمق، فكرة العراق (عن نفسه) لا (فكرة الآخرين عنه) وحسب، ولذا وجد في الدعوة إلى الوحدة مع مصر وكأنها لا تعني شيئاً آخر، سوى القبول بزعامة مصر والإذعان لمطالب غير عادلة. والحال ذاته كان مع عبد الناصر، الذي أعطي لمصر ما لم تكن تحلم به أو تستطيع الحصول عليه في أي وقت من التاريخ البعيد: دورها المرموق في قيادة عالم العرب. وهذا حقيقي أيضاً؛ لأن الدور القيادي لمصر هو ظاهرة حديثة بزغت في عصر عبد الناصر. بهذا المعنى تصبح فكرة الزعيم عن بلاده ودورها التاريخي مطابقة لفكرة البلاد لزعمائها. وبهذا المعنى أيضاً يحدث التناغم والانسجام بين الأفكار والأدوار بالنسبة للزعماء.

بالنسبة لعبد الناصر؛ فإن لمن المستحيل عليه وهو يخوض صراعات داخلية عنيفة ضد بقايا مُخاصمين في مجلس الثورة، ومع الأخوان المسلمين كذلك، أن يتقدم في هذه الآونة بوصة واحدة على طريق الوحدة مع العراق البلد المضطرب، والذي لا تهدأ ثوراته وانقساماته البركانية، نعني العراق المُطالب بالوحدة الفورية الاندماجية الشاملة. كما كان من المستحيل على عبد الناصر التقدم متراً واحداً على طريق الوحدة مع العراق، إذا ما فُهم أن هذا

التقدم يعني تنازله وتنازل مصر عن الموقع القيادي، لصالح عراق مضطرب ومُتنازع عليه داخلياً بين قوى متنافرة. والأمر ذاته كان مع قاسم الذي وجد نفسه في خضم صراع شيوعي ـ بعثي حول الوحدة الاندماجية مع مصر. على هذا النحو كان مشروع الوحدة مع مصر يصطدم في الشارع العراقي بنمط من ثقافة الإحساس بالتاريخ، ويقوم على معاينة الوقائع القديمة واستنطاقها في الشهادة لصالح الفكرة أو ضدها.

في المقابل أخفق الشيوعيون طوال الوقت؛ في تفهم المنافع الهائلة التي كان سيجلبها كل تقارب مع مصر ومهما كان بسيطاً. على الأقل كان لمثل هذا التقارب منافع استراتيجية يمكنها أن تضاعف من قيمة وأهمية أوراق اللعب في يد الحليف السوفياتي. وأكثر من ذلك؛ فإن حماية الثورة من الإمبريالية كما كان الشيوعيون يدّعون، سيكون أكثر واقعية كشعار سياسي لو حدث شكل من أشكال الوحدة السياسية مع مصر، لدلاً من الانغماس في صراع مكشوف ضدها، إن العودة إلى السجال السياسي المكشوف والعلني بين الشيوعيين والبعثيين والقوميين حول مسألة الوحدة مع مصر، والذي تصاعد واحتدم مع الإعلان عن وحدة سورية ومصر في هذه الحقبة، سوف يُبين وبجلاء نوع وطراز المعضلة المُثارة في الشارع العراقي.

في أجواء النقاش السياسي المحموم حول الوحدة مع مصر، هذه، وقع انقلاب عبد الوهاب الشواف، الذي أخمد بسرعة وتم إلقاء القبض على منفذيه.

وعلى الفور بدأت أغرب المحاكمات في التاريخ، وهي التي ستعرف تالياً بمحكمة المهداوي، ويذيع صيتها السيء مع محاولة اغتيال قاسم. كانت المحاكمات الصورية والمرتجلة وغير القانونية، فرصة جديدة للجماهير التي

أضحت منذ الآن جماهير رعاعية بفضل انتصار شرائح من الغوغاء والرعاع على حركتها، وهي شرائح وجماعات تعتمد استراتيجية واحدة: نشر الاستبداد. وبالفعل فقد نظم الشيوعيون تظاهرات صاخبة تطالب قاسم بإعدام الضباط المتآمرين، وكان مُثيراً بالفعل، أن الشعار الوحيد الذي دوى في الشوارع آنذاك هو: (لا تقول ما عندي وقت، أعدمهم الليلة). إن هذا الشعار ليلخص، بأبلغ الكلمات موقف قاسم الحقيقي، فقد ظل متردداً إزاء الحكم بالموت على رفاقه وتلاميذه من الضباط المتآمرين مُتذرعاً بمشاغله وإن لا وقت لديه لإعدام رفاقه القدامى؟ وقع الانقلاب أو ما يُدعى في أدبيات البعثيين والقوميين ـ انتفاض الموصل ـ يوم 8 آذار/ مارس 1959. كان قاسم يشارك في احتفال لمناسبة يوم المرأة العالمي عندما تلقى نبأ الانقلاب من مساعديه. وعلى الفور طلب التحدث هاتفياً مع قائد حامية الموصل، لكنه تلقى رداً مُزعجاً من الضباط الذين دبروا الانقلاب هناك. لم يتمكن قاسم من النوم ذلك المساء وظل حائراً بالطريقة التي يتوجب إتباعها لثني الضباط عن الاستمرار في انقلابهم. وصباح اليوم التالي أدرك أن الشيوعيين قد أخذوا زمام المبادرة بالدعوة إلى سحق الخونة؛ حين راحت صحيفة اتحاد الشعب الشيوعية تلوح بخيار المقاومة الشعبية. أرسل قاسم سرباً من الطائرات لقصف الحامية المُتمردة؛ وإثر القصف اضطر عبد الوهاب الشواف، الذي أدرك مبكراً أن الانقلاب أصبح في مهب الريح بعد تعثر محاولته تشجيع المزيد من العسكريين في بغداد، على الالتحاق به وتفجير الموقف في العاصمة؛ إلى مغادرة مقر الحامية العسكرية في الموصل. لكنه فوجئ بمليشيات مسلحة تنقض عليه لحظة وصوله إلى المستشفى، للتداوي من جراح طفيفية أصيب بها أثناء القصف.

باعتقال الشواف انهار الانقلاب بسرعة ولكن لتبدأ منذئذٍ، عمليات مُلاحقة وتصفيات رهيبة مصحوبة بشعارات وهتافات تدعو إلى قتل المتآمرين.

وفي صدد هذه الواقعة، ترسم اتحاد الشعب صورة مثيرة عن السلوك الثوري للجماهير (اتحاد الشعب، عدد يوم 12 آذار/ مارس 1959 وذلك عندما:

كان المواطنون الشرفاء يواصلون عمليات تطهير جيوب المدينة، أصيب عبد الوهاب الشواف، لقيه عريف ومعه جندي، سددوا له الضربة القاتلة التي كتمت أنفاسه.. وتناولته أيدي الشعب الأمينة فسحلته في شوارع المدينة مُظهرة غبطتها وبهجتها. انتهى المطاف بالشواف حين علق وإلى جانبه جلال الخشالي مُعلقاً أمام المعسكر.

في هذه الأثناء، كانت جثث العشرات من الضباط والجنود ومراتب الصف والمدنيين، قد علقت على أعمدة الكهرباء أو الأشجار في مدن الموصل وقراها. وبينما كان مندوب الصحيفة الذي أرسلته هيئة التحرير على عجل، لتغطية الأحداث الدامية والمتسارعة، يكتب من هناك بشيء من السرور والبهجة عن حوادث القتل والسحل والفتك الجماعي، كانت الصحيفة تنشر في صفحتها الأولى مانشيتات وعناوين ومقالات جديدة صاخبة، قائلة إن مصير الشواف الذي سُحل بالحبال في شوارع، كان مجرد إنذار قاس لكل عدو. على هذا النحو تماماً، ولكن بتوصيف أقل قسوة وبشاعة مما جرى على أرض الواقع، سُمعت في أرجاء الموصل وكركوك وبغداد هتافات الجماهير المُنادية بصوت كورالي واحد: اعدم. اعدم. هذا الهتاف المُدوي ليس سوى رد الجماهير التي قادها الشيوعيون، بعد أن تذرع قاسم بأن لا وقت لديه لإعدام العسكريين. كان قاسم بوطنيته وروحه المتسامحة وطيبة قلبه، مُتحرجاً من التسرع في إعدام الضباط المتآمرين، فهم من تلاميذه وبعضهم كان من أقرب أصدقائه؛ ولذا حاول التملص من فكرة القتل. بيد أن دوي صيحات الجماهير الشيوعية كان يصم أذنيه ويظهره بمظهر العاجز. ثم تعالت في كل مكان عبارة:

اعدم. اعدم. وكأنها النداء الوحيد في الأفواه. وبذلك تعاظمتالية خرجت التظاهرات الجماهيرية وهي تلوح بالحبال (الحبال ذاتها التي سُحلت بها جثة الأمير عبد الإله) في هتاف رعوي رهيب: ماكو ـ لا توجد ـ مؤامرة تصير والحبال موجودة. وبذلك تعاظم الضغط على قاسم في الشارع بصورة لا تحتمل. لم يكن قاسم شخصية دموية، بل على العكس من ذلك كان زعيماً شعبياً محبوباً من المجتمع، وخصوصاً الطبقات الفقيرة التي ظلت تتغنى بأول إنجاز اقتصادي حققه لدعم قيمة العملة العراقية، إذ صدحت بأغنية: عاش الزعيم الزود العانة فلس ـ أي عاش الزعيم الذي أضاف إلى قيمة العملة العراقية من فئة أربع فلوس فلساً إضافياً لتصبح العانة القديمة 5 فلوس بدلاً من أربعة ـ. بينما، على الضد من هذه المحبة الشعبية، تركزت الكراهية لشخصه في المجتمع الحزبي القومي والعروبي بسبب موقفه المتردد إزاء الوحدة مع مصر. وفي الواقع لم يكن لما يُدعى عند البعثيين بالنزعة الدكتاتورية أو الفردية التسلطية في شخصية قاسم، أساس موضوعي وحقيقي. وهذا ما سيقوله البعثيون بعد سنوات الندم، وربما الشعور شبه الجماعي بالإثم لأنهم قتلوا رجلاً بجريمة باطلة.

وخليق بالمرء أثناء مراجعة التاريخ، أن يُلاحظ الطريقة التي جرى فيها تلفيق هذه التهمة الشنيعة، فالبعثيون والقوميون الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة المد الشيوعي الأحمر، وتردد قاسم في ضرب أو تحجيم هذا النفوذ، لم يكونوا يملكون لا في أساليبهم السياسية ولا في شعاراتهم أي مدخل آخر لنقد سلطة قاسم، سوى التشهير بدكتاتورية لا وجود لها بالمعنى الدقيق للنعت. على الأقل كانت إصلاحاته الزراعية والاجتماعية الشعبية وجسارته في إخراج العراق من دائرة النفوذ البريطاني ـ الأمريكي، ترفع من رصيده داخل المجتمع

فعلياً، وكان حرياً بالأحزاب أن تعاضد قاسم من أجل الدفع بإصلاحات أخرى أكثر جذرية. كان نقد سلطة قاسم ينبع، أولاً وأخيراً، من تلك الروح الأنانية الضيقة ومن المصالح الحزبية التي جرى تخيلها على أنها هي مصالح الشعب، وبدرجة أكبر؛ من ذلك القدر من التحويل المريع للسياسة إلى ما يشبه هستيريا أيديولوجية ينعدم فيها أي اثر للتعقل والتروي والحوار الهادئ. ومن الصعب، في هذا السياق، تناسي الدور الذي لعبه عبد الناصر شخصياً في تحطيم قاسم؛ وهذا سوف يتكشف مع الأدلة الكثيرة عن تدفق الأسلحة والأموال، والتي أرسلت بواسطة السفارة المصرية في بغداد إلى الشواف.

ولد عبد الكريم قاسم في العام 1914، واسمه الكامل: عبد الكريم بن قاسم بن محمد بن بكر الزبيدي؛ في محلة شعبية من محلات بغداد تُدعى المهدية لأب شيعي وأم سنية. ولذلك تربى الطفل في أحضان ثقافة تعايش بين المذهبين، ولم تبدر منه حتى لحظة وفاته أدنى بادرة تدل على اهتمامه بالانتماء المذهبي. ومن هذه الناحية وحسب كان قاسم يجمع في شخصه ما تفتقده الأحزاب: انعدام كل أثر مُحتمل للانتماء الطائفي.

عاش قاسم طفولته في أسرة فقيرة وفي بيئة شعبية يتعايش فيها أهل السنة والشيعة بسلام تام، وتعود أصول أسرته البعيدة إلى قبيلة زبيد العربية ـ اليمنية، التي قطنت بعض بطونها في واسط ـ الكوت. ولكنه نادراً ما ألمح إلى هذين الجانبين في حياته الشخصية، فلم يُعرف لا بانتمائه المذهبي ولا بقبيلته. في العام 1931 أنهى تعلميه في المدرسة المركزية ببغداد، اشهر واهم المدارس العراقية في هذا الوقت، وعُين مُعلماً في مدرسة الشامية الابتدائية. لكنه سرعان ما ضاق ذرعاً بالتعليم وقرر في العام 1932 الالتحاق بالمدرسة العسكرية (الكلية العسكرية فيما بعد) ليتخرج بعد سنتين فقط ضابطاً برتبة ملازم ثانٍ عام

1934. بعد أربع سنوات فقط نقل الضابط الشاب إلى معسكرات الجيش العراقي في بابل الحلة، ثم أصبح ضابط ركن في العام 1941 ليشارك في الحملات الحربية ضد الأكراد في الشمال، قبل أن يجري تكليفه بقيادة الفوج الثاني للواء الأول المُتمركز في الأردن أثناء وبعد حرب العام 1948. هناك، اكتسب قاسم شهرة واسعة بين الضباط لدوره البطولي والشجاع، حين اندفعت قواته في قلب المدن الفلسطينية التي استولى عليها الصهاينة. وفي أيلول/ سبتمبر 1950 أوفدته الحكومة العراقية على بريطانيا لتلقي المزيد من الدروس العسكرية، وليصبح في العام 1953 برتبة عقيد ثم آمراً للواء التاسع عشر ثم ليحصل على رتبة زعيم في أيار / مايو 1955. إن سجله العسكري المشرف وشخصيته المحبوبة وتواضعه الجم وزهده في الحياة (عندما قتل في انقلاب 1963 لم يعثر الانقلابيون على مال شخصي سوى بضعة دنانير في جيب قميصه العسكري) هي من المزايا التي مكنته من أن يحتل مكانة خاصة في قلوب زملائه. لقد لازمته الرتبة العسكرية وعُرف بها حتى اليوم: الزعيم.

استمع قاسم إلى صيحات الجماهير وهي تنادي: اعدم. اعدم. ومن غير شك؛ فإنه أدرك ولكن بقليل من الحيلة، مغبة الانجرار والمضي وراء دعوات محمومة من هذا النوع لاستئصال البعثيين والقوميين. كان مطلوباً منه قبيل الانقلاب أن يقوم باستئصال الشيوعيين. وهاهو بُعيد الانقلاب يُطالب بتحطيم البعثيين. بيد أن الوقت كان قد فات، بالفعل، على منع وقوع الجريمة. أصبح قاسم بعد انقلاب الشواف أسير إحساس أنه بات مُرغماً على تنفيذ جريمته الأولى وقامت بتكرارها، مُطالب بأن يقوم هو أيضاً بارتكاب جريمته ليتماهى مع الجماهير التي أعلنته محبوباً ومعبوداً. كما أصبح قاسم أسير إحساس غريب: إن الذين يُطالبونه بالحزم يُصبحون أكثر فأكثر؛ وداخل شارع

مُلتهب بالمشاعر، أشد صرامة منه كقائد للسلطة. لاحت أمام أنظار قاسم المشوشة صور زملائه القدامى: رفعت الحاج الزعيم القومي المثقف والضابط اللامع، وناظم الطبقجلي، وعبد الوهاب الشواف. ولكنه اظهر ما يكفي من العجز لتفادي صرامة القانون العسكري. إن شهادة طالب شبيب التي تؤيدها، جزئياً، الكثير من الشهادات المُماثلة والمذكرات السياسية للضباط والسياسيين العراقيين، تجزم بصدور أوامر عسكرية لا دليل على أن قاسم كان يعلم بها بصورة مباشرة، باستدعاء ضباط من الجيش العراقي معظمهم من الاتجاهات القومية لأجل حضور عملية تنفيذ الإعدام. وعملياً لمشاهدة الجريمة الأولى التي رغبت الجماهير بقوة، أن يقوم محبوبها وزعيمها بارتكابها بدم بارد.

إن المؤرخين وكتاب التاريخ الاجتماعي والسياسي للعراق، لا يملكون شهادة قاطعة أو دليلاً مؤكداً، على أن هذه الأوامر صدرت عن قاسم شخصياً، ومن المُستبعد تماماً نظراً لجملة اعتبارات، أن يكون قد أصدر أمراً من هذا النوع، بينما تحوم الشُبهات حول ضباط متنفذين رغبوا في جعل عمليات الإعدام تتم على الملأ.

وإذا صحت إفادة شبيب هذه، فإن عملية الإعدام الجماعي والعلني كانت أول وأقوى دليل على أن السلطة نفسها، وليس الأحزاب القومية وحسب، قد أضحت في مطلع العام 1959 تحت رحمة الجماهير. لم ينل الحكم الصادر بحق بعض الضباط مثل ناظم الطبقجلي ورفعت الحاج سري، الإجماع المطلوب من القضاة. ومع ذلك تم تنفيذ الحكم الصادر بحقهم، وجرت أول عملية لتنفيذ الإعدام أمام الجماهير في منطقة أم الطبول.

يقول طالب شبيب (حوار المفاهيم إلى حوار الدم: 24) إن الأوامر صدرت لجلب الضباط القوميين للتفرج على عملية الإعدام وكانت تلك:

هي المرة الأولى في حياتي التي أشاهد فيها تنفيذ إعدام حقيقي ومباشر بضباط كنا نعرف أسماءهم عن بُعد. ولكننا نشاهدهم بملابس حمراء وقد انزلوا من سيارات الإسعاف محمولين لأن أحداً منهم لم يكن قادراً على المسير، فشدوا إلى الأعمدة وكنا وسط جمهرة كبيرة من الضباط والجنود يهتفون: أعدم. أعدم.وهو شعار رفعه الحزب الشيوعي.

برهن حادث إعدام الضباط، وفي مقدمتهم الشواف وناظم الطبقجلي ثم رفعت الحاج سري، على أن النهاية المُحتملة للصراع أضحت بعيدة المنال، وإن الجماهير التي صدحت بنشيد اعدم. اعدم. ستعود مراراً وتكراراً للغناء في الشوارع بشعارات رعوية جديدة. وكما حدث مع الضابط عبد الستار العبوسي قاتل الأسرة الملكية، حين ظلت أشباح الملك الصغير تحوم فوق سريره لتحرمه لذة النوم؛ فإن قاسم سوف يعيش الكوابيس ذاتها عندما سيقع في أسر الانقلابيين في العام 1963. لسوف يردد أمامهم عبثاً ودون جدوى: أريد مُحاكمة عادلة، أريد مُحاكمة عادلة؛ وذلك رداً على سؤال وجهه أحد قادة الانقلاب: لماذا قتلت رفعت الحاج سري؟. كان قاسم يدرك جيداً أنه أرغم على إنزال عقوبة الموت برفعت رفيق السلاح وقائد خلية بغداد للضباط الأحرار، وأحد وجوه ثورة تموز / يوليو البارزة والناصعة؛ ربما بضغط من قوى متنفذة داخل الجيش. كما يدرك أكثر من ذلك أن رفعت الحاج سري الذي عهد إليه منصب قائد استخبارات الجيش، لا صلة له لا من قريب ولا من بعيد بانقلاب الشواف، وأن إعدامه جرى بسرعة ومن دون أدنى دليل على تورطه. في هذا الوقت عادت الجماهير بقوة إلى الشوارع وفرضت سيطرتها المُطلقة في شوارع بغداد وهي تنشد ماكو ـ لا توجد ـ مؤامرة تصير والحبال موجودة، بينما كان البعثيون والقوميون ينزوون في أوكارهم بحثاً عن حلٍ سحري أو معجزة.

إن مذكرات السياسيين الشيوعيين ممن لعبوا أدواراً قيادية في هذه الآونة، تكاد تخلو من إشارات جدية أو وقفات تحليلية لأحداث الموصل وكركوك في آذار/ مارس 1959. كان تجنب الخوض في هذه المسألة، سمة بارزة في السلوك الفكري لقادة الحزب الشيوعي، سيظل ملازماً لهم حتى اليوم. لقد دهشت حقاً، حين اطلعت على مذكرات بهاء الدين نوري عضو المكتب السياسي السابق في الحزب، لخلوها من أي إشارات تحليلية لأحداث الموصل الرهيبة. ومع أنني أعتقد أن نوري لا يجرؤ على تناول موضوعات من هذا النوع، بسبب خوفه المزمن وشبه المرضي من شبح قيادة الحزب وغوغائية جماهيرية، وبالطبع ليست لديه شجاعة كافية لمواجهات فكرية من هذا النوع، فإنني في المقابل، اعتقد أنه من غير المنطقي أن يكتب سياسي عاش هذا الأحداث، وبعد عقود، كتاباً أو مذكرات شخصية تتخطى أو تتفادى تناول الأسباب والنتائج. إن التخاذل أمام أحداث التاريخ كما أمام الواقع الحي، هي سمة طاغية في فكر وسلوك قيادة الحزب الشيوعي. حتى أن مذكرات زكي خيري (صدى السنين) أو مذكرات رحيم عجينة، وهما من أبرز أعضاء المكتب السياسي واللجنة المركزية للحزب، خلتا من أي تحليل أو رأي، ربما باستثناء نقد عابر جرى في إطاره إلقاء المسؤولية عل كل من جمال الحيدري تارة وعلى عزيز محمد تارة أخرى، وهما كرديان شغلا مواقع بارزة بينها عضوية المكتب السياسي واللجنة المركزية وسكرتارية الحزب.

يلاحظ عزيز الحاج (ذاكرة تحت الطلب: ملاحظات في مذكرات زكي خيري ـ أيار / مايو 1977 باريس) إن العودة إلى أرشيف جريدة اتحاد الشعب الشيوعية العلنية في العراق لعام 1959، أي بعد وقوع انقلاب الشواف مباشرة، حيث اندلعت أحداث عنف رهيبة في الموصل وكركوك، ستبين بجلاء أن:

الريبورتاجات والتعليقات التي نشرت في اليومين أو الأيام الثلاثة الأولى كانت تتحدث بمباهاة ونشوة عن القتول والمحاكمات الشعبية للمتآمرين وأدى ذلك إلى استنكار بعض الأوساط الديمقراطية ولا سيما الحزب الوطني الديمقراطي. ولذلك صدرت التعليمات للقيادة الحزبية في الموصل ولمراسل الجريدة الشهيد عدنان البراك، بالكتابة بما يقلب المعادلة فأصبحت الريبورتاجات الواردة للنشر من الموصل تركز على الجرائم التي ارتكبها المتمردون وتعرض الجانب المقابل كمدافع بريء عن النفس. وليس مما يصح إنكاره أن شعار (الحبال) كان شائعاً بين أنصار الحزب الشيوعي وإن مجرد كلمة بعثي كانت كافية لكي يركض الناس وراء المُشار إليه لضربه ولسحله حتى الموت.

في المقابل، وكما يلاحظ الحاج وهو على حق؛ فإن مذكرات السياسيين البعثيين (انظر مذكرات هاني الفكيكي مثلاً: أوكار الهزيمة، من منشورات رياض الريس) خلت من أي تحليل أو إشارات نقدية جدية باستثناء المبالغة بجرائم الشيوعيين، بينما جرى السكوت على الأعمال الوحشية والشرسة التي تعرض لها الشيوعيون على أيدي البعثيين بعد شباط / فبراير1963. بكلام آخر: جرى السكوت عن الجريمة مرتين، ولم تصدر عن الحزب الجماهيري أي محاولة فكرية لنقد سلوك الجماهير، ولا لنقد وتشريح سلوك القادة بالطبع. بينما جرت في هذه الأثناء، إما محاولات لتلطيخ سمعة الخصم وإلقاء المسؤولية عليه، وإما محاولات للتنصل من الجريمة. لقد مثلت هذه الأحداث بحق، طوراً جديداً ومفاجئاً من أطوار السياسة ارتطمت في سياقه جماهيريتان:

كانت الموجة الحمراء العاتية تندفع بطغيان رهيب، لتدمير وتحطيم موجة جماهيرية عروبية بيضاء اندفع للتو صوب الشاطئ.

نوري ورفعت

في الثمانينات من القرن الماضي، صدرت في بغداد أهم موسوعة عراقية عن وقائع تلك الأحداث. وبصرف النظر عن نظرات التشكيك التي أحيطت بها من جانب الشيوعيين، نظراً لتركيزها على تسجيل أدق التفاصيل والأسرار عن أحداث الموصل وكركوك، وبالتالي تبيان مسؤولية الحزب الشيوعي فيها، فإن الموسوعة (موسوعة 14 تموز ـ دار الحرية للطباعة، بغداد 1988) تتضمن فصولاً شديدة الأهمية عن الصراع بين قاسم والشيوعيين، كما تتضمن فصولاً هامة عن قاسم ورفعت الحاج سري. كما صدرت بالإضافة إلى ذلك، سلسلة ممتازة من المذكرات والوثائق والكتب التاريخية، التي تؤرخ للأحداث المأسوية ولفصول مُروعة من تنازع الجماهيريتين.ولأن ما يعنينا من كل هذا التراث، ليس سرد أو إعادة سرد الأحداث فهذا متوفر في المراجع والمصادر المعروفة، وإنما إعادة قراءة وتأويل الأحداث؛ فسوف نتجنب الخوض في التفاصيل لنعيد تركيب الرواية التاريخية من جديد من أجل رؤية الصدام بين الموجتين الجماهيريتن، من منظور موضوعي نزيه ليس فيه انحياز لأي طرف.

بعد ثلاثة أيام من أحداث الموصل؛ وبينما كانت اجثث معلقة على جذوع الأشجار في المدينة، والنيران لا تزال تشتعل في بعض المنازل، وبينما المنهوبات تنقل والممتلكات الشخصية للأبرياء من سكان المدينة تنهب، وتجري سرقات علنية لدور ومنازل الصرعى والقتلى دون وجه حق، بادر قاسم في صباح الحادي عشر من آذار 1959 إلى اصطحاب رفعت الحاج سري رئيس الاستخبارات العسكرية في جولة تفقّدية في بغداد. لم يكن رفعت على صلة بالانقلابيين ولم تكن هناك تهمة ضده. يروي العقيد الركن محمد خالد سكرتير رئيس أركان الجيش وصديق رفعت، أن رئيس الأركان اتصل به طالباً منه

إبلاغ رفعت بالحضور لمقابلته. وعندما وصل هذا أبلغه رئيس أركان الجيش بقرار قاسم تعيينه ملحقاً عسكرياً في واشنطن. كان قرار قاسم مبنياً، برأينا، على جملة من الاعتبارات، من أهمها الاعتبار الشخصي، فقد رغب في إبعاد رفعت عن المسرح المُلتهب، حيث تعالت في هذه الآونة الدعوات لضرب الضباط القوميين. ولما كان قاسم لا يريد، كما يبدو، أن يتعرض رفعت إلى مصير محزن، فقد وجد في فكرة إبعاده إلى واشنطن وسيلة لتجنب الضغط. لكن الأحداث سارت في اتجاه آخر.

ويروي العميد خليل إبراهيم حسين (ثورة الشواف في الموصل 1959 ج: 1 منشورات مكتبة بشار ـ بغداد، دار الحرية للطباعة 1987) إن رفعت أخبر بعض المقربين منه [11] في اليوم التالي للجولة التفقدية مع قاسم، بأنه لن يكون قادراً على شغل هذا الموقع، وأنه تمكن من إقناع قاسم نفسه بصحة وجهة نظره القائلة بأنه غير قادر بالفعل، على تولي منصب الملحق العسكري في واشنطن لأنه ببساطة لا يجيد الإنجليزية. أراد قاسم من اقتراحه هذا ـ إبعاد رفعت إلى واشنطن ـ أن لا يضطر تحنوع منلشيوعيين والجماهير، إلى ارتكاب جريمته الأولى: إنزال العقاب بصديقه وتلميذه، بسبب صلات له مزعومة مع الشواف كانت تتردّ بقوة منذ اليوم الأول للانقلاب. ولكن رفعت في المقابل لازمه شعور غريب، أن قبوله تولي المنصب هو نوع من التخاذل أو الخيانة، إذ سيُنظر إليه في أوساط القوميين على أنه غدر بزملائه، الذين جرى الزج بهم في السجن.

[11] ـ حسن (خليل إبراهيم): ثورة الشواف في الموصل 1959ج1 منشورات مكتبة بشار، بغداد دار الحرية للطباعة 1987.

بذلك،يكون رفعت قد وضع نفسه في فوهة مدفع عبأته الجماهير وتطورات الأحداث على حد سواء، بحشوة ناسفة مدمرة.

تبين بعد وقت قصير من جولة رفعت مع قاسم أن الرجلين قد وصلا مفترق طرق، ولم يكن بوسع قاسم أن يفعل أي شيء آخر لإنقاذ زميله من الموت، مادام مُصراً على رفض الاقتراح. تنقل السيدة عصمت السعيد (نوري السعيد رجل الدولة والإنسان ـ الناشر: مبرة عصام السعيد، لندن 1992، ص: 219) [12] عن مُقربين من رفعت دون تسميتهم، أن هذا أخبرهم أثناء زيارة في السجن، قام بها هؤلاء لأجل معاضدته وشدّ أزره بعد صدور قرار إعدامه: أنه ليشعر بمرارة وربما بشيء من الندم لأنه لم يُصغ إلى نصيحة نوري السعيد أو نبوءته.

هذه النبوءة، كما ترى الدكتورة عصمت، تتعلق بتصور نوري السعيد للوضع القادم في العراق في حال نجاح انقلاب عسكري ضد الملكية. ولأن رئيس الوزراء العجوز والداهية عاش حياته السياسية الأخيرة، وهو يراقب بذعر تصاعد الجماهيريات من حوله، فقد آثر أن يُنبه رفعت الحاج سري الضابط الذي دارت حوله شبهات تدبير مؤامرة ضد النظام الملكي ـ في هذا الوقت ـ يقول رفعت ـ طِبقاً لرواية السيدة عصمت ـ إن نوري السعيد استدعاه إلى مكتبه، بعد تلقيه معلومات عن مؤامرة يحيكها الضباط الأحرار لقلب نظام الحكم وقال له: إن مثل هذه المحاولة سوف تنتهي بانتصار الشيوعيين،وقال له أيضاً إن اشتراك القوميين فيها سيكون ضرباً من الخسارة المحتومة. ولأن نوري السعيد كان يرغب في ثني رفعت عن الانجرار وراء هذا

[12] ـ السعيد (عصام): نوري السعيد رجل الدولة والإنسان، الناشر مبرة عصام السعيد، لندن 1992، ص: 219

النوع من المغامرات ـ كما توضح مجريات اللقاء ـ فقد استخدم صداقته القديمة مع جميل المدفعي خال رفعت، للضغط عليه قائلاً: إن صلته بالمدفعي تضطره إلى حماية ابن أخته، الذي تشير معلومات الاستخبارات العسكرية إلى احتمال تورطه ـ بصلات مشبوهة مع ضباط متآمرين ـ ولذا:

جئتُ بكَ إلى هنا لأقول لك ناصحاً بأننا إذا استطعنا إثبات ما تقومون به في الخفاء ضد الحكم القائم، فلا تنتظروا منا الرحمة لأن علينا حماية مصير امتنا، أما إذا وفقتم في الإطاحة بنا فأنتم أيضاً أصحاب خسارة،لأن المكسب والتفوق سيكون للشيوعيين.

ما تقوله هذه الرواية، وبالضد تماماً مما تريده السيدة عصمت ـ التي لا شك أنها تكتب من منطلقات تخلو من حس نقدي حقيقي بأخطاء الثورة ـ هو أن نوري السعيد عاش مذعوراً من الأحزاب الجماهيرية في الشارع. كانت أطيافها تحوم فوق سريره طوال أعوام، وهذا حقيقي تماماً لمن يتابع الطريقة التي ظل السعيد يدير فيها صراعه مع الأحزاب الجماهيرية ولذا بادر إلى تحذير قاسم نفسه قبل أن يستدعي رفعت إلى مكتبه ليؤنبه. ولئن كانت تحذيرات السعيد من خطر الشيوعية تتركز. في هذه المُحادثة، حول فكرة وحيدة هي أن الحزب الشيوعي سوف يطيح بحلفائه؛ فإن رفعت كما يتضح من رواية السيدة عصمت، لم يكن مهتماً بمثل هذا الخطر. الشخص الوحيد الذي عاش في قلب الخوف من الجماهير كان نوري السعيد وليس رفعت. ولهذا السبب لم يُصغ الأخيرة للنبوءة التي أطلقها بوجهه رئيس الوزراء العجوز عن غوغائية الجماهير واستبدادها. كان رفعت مؤمناً، شأنه شأن القادة السياسيين والضباط ربما بالفطرة، بأن الجماهير هي المُخلص؛ بل ويرى فيها تعبيراً وتجسيداً للشعب أو هي الشعب نفسه. وعندما كان نوري السعيد يحذر زائره من خطر الجماهير

الشيوعية وسيطرتها المحتملة في حال انتصر الانقلابيون؛ فإن أية مشاعر أخرى غير الابتهاج بالنبوءة، لم تكن لتغمر عقل وفؤاد الضابط المُستدعى للتأنيب والتهديد والتحذير. ظل رفعت وبالرغم من تحذيرات نوري الساطعة في مباشرتها، واثقاً من حصة موقفه. لم يكن مهماً بالنسبة إليه مَنْ سيحقق الغَلَبّة أو الفوز بالسلطة والسيطرة عليها؛ بل المهم سرعة التحرك للتخلص من نظام فاسد حرم الجماهير من الحرية.

قد يكون نوري السعيد تنبأ بالفعل، بمصير رفعت أو بتفوق الشيوعيين وسيطرتهم المُبكرة. بيد أن هذا لم يكن ليعني الشيء الكثير بالنسبة لضابط وطني مُتحمس آمن، أصلاً، بالجماهير بفضل مفهومه للسياسة، ثم وجد نفسه في قلب شراكات عريضة وفعالة مع قوى متنوعة في المجتمع،بما فيها الحزب الشيوعي. إن استرجاعات رفعت الحزينة قبيل تنفيذ الإعدام، إذا صحّ مصيرية كهذه)، شعوره بالندم (وقد تكون هذه صحيحة فقط من منظر إنساني عمومي. فما من إنسان إلا وتنتابه مشاعر من هذا النوع في لحظات مصيرية كهذه) يجب أن يُنظر إليها من زاوية مختلفة. لقد ارتاع الضابط المثقف المُرهف الحس والحالم بالجماهير، من القسوة والعنف في الشارع، ورأى كيف أن الجماهير التي آمن بها كانت تتفلت من كل سيطرة وتتحول إلى كتلة صماء، هائجة وعنيفة وعديمة الرحمة. وها هو يصبح بين ليلة وضحاها، وبعد أقل من عامين على النبوءة، ض، الكثير ضحايا هيجانها تماماً كما كان الحال مع صاحب النبوءة نفسه، نوري السعيد الذي قطعت الجماهير أوصاله في الشوارع. لا شك أن السيدة عصمت السعيد توظف ومن منطلقات عائلية وإنسانية، الكثير من الأفكار عن مصير نوري السعيد، ولكن بعضها يبدو زائفاً

ولا هدف لها سوى إظهار رفعت بمظهر الشاعر الإثم؛ لأنه لم يُصغ لنبوءة نوري، بينما الوقائع على عكس ما تريد الكاتبة لا تشير إلى الندم جراء عدم التصديق أو عدم الإصغاء بشكل جيد لنبوءة ما؛ بل إلى خيبة أمل الضابط الشجاع من انهيار فكرة الجماهير امام ناظريه، بعدما نادت هذه بصوت واحد بإعدامه دون ذنب. الشعور الحقيقي للندم يتجلى هنا، في هذا الجانب الإنساني الساطع من الخيبة الشخصية؛ فالجماهير التي أحبها الضابط المثقف ووهبها حياته، هي التي تخرج لتطالب بإهدار دمه. إنها تريد إنزال العقاب بأحد عشاقها.

ومع ذلك ذهب رفعت إلى حتفه رابط الجأش، مُفتدياً الجماهير بدمه ومؤمناً إلى النهاية ببراءته وصدق مشاعره وعمق إيمانه بقضيته. كان رفعت زعيماً لخلية بغداد ـ مع ناظم الطبقجلي ـ في تنظيم الضباط الأحرار، وقد أسفرت اتصالاته السياسية مع قاسم وعارف عن اتفاق على دمج المجموعتين عام 1954 وانتخاب لجنة مركزية مؤلفة من إثني عشر ضابطاً. وبعد التحاق مجموعة الموصل واندماجها، ارتفع عدد الضباط إلى نحو مائة وخمسين ضابطاً. وبفضل هذا التدبر أصبح نجاح الثورة مضموناً.خلال هذا الوقت وحتى بعد انتصار الثورة؛ فإن رفعت ـ كما يبدو من سلسلة من الوقائع ـ لم يكن ليرغب في رؤية الجماهيريات العنيفة وهي تتصادم في الشارع، وليس ثمة دليل حقيقي على أنه كان طرفاً في التحريض على تصادمها أو عنفها المُتبادل. لسوف يرتبط وبشكل مأسوي غير مألوف من قبل، مصير هذه الرجلين اللذين تقابلا مطلع شتاء 1957 (حيث درات بينهما محادثة شديدة الصراحة علن التآمر). لقد أصابهما الداء ذاته: الذعر من الموجة الجماهيرية، فقد قتل نوري السعيد في

اليوم التالي للثورة 15 تموز / يوليو، بعد أن طاردته الجماهير من شارع إلى شارع، بينما ذهب رفعت ولسوء الحظ، ضحية هوس الجماهير ذاتها، التي راحت تنادي بإعدامه دون ذنب.

إن قصة مصرع نوري السعيد، والطريقة التي قتل فيها على يد الجماهير الهائجة، لتستحق اليوم أن تروى من هذا المنظور، كدليل على القسوة الشديدة والعنف والهيجان وانعدام أي أثر للتعقل. ومهما يكن رأينا ـ اليوم أو بالأمس ـ بشخص نوري السعيد وأفكاره وسياساته؛ فإن قصة مصرعه تظل مثيرة لتأملات وجدانية حزينة ومؤلمة بصورة لا تصدق.

ليلى والذئب

الجماهير المُفترسة

يعد يوم واحد من انتصار ثورة تموز/ يوليو، وبينما راحت الإذاعة توجه النداءات للجماهير بملاحقة نوري السعيد والقبض عليه، انطلقت الجموع في كل مكان تفتش عن رئيس الوزراء العجوز. في اليوم التالي أمكن قتله بالفعل. المثير للدهشة أن رئيس الوزراء لم يجد طريقة للتخلص من الجماهير الهائجة سوى التخفي في ثياب امرأة. إن هذا المنظر، ومهما تكن المبررات، كافٍ بحد ذاته لكي يُعطي الدليل على أن السياسة في عصر الجماهير، قد أضحت ضرباً من العنف الفالت عن السيطرة أو المنطق أو العقل، وتحولت إلى نوع من الافتراس. في الأسطورة الشعبية ليلى والذئب يتخفى الذئب في ثياب فتاة، من أجل أن يتمكن من افتراس الفتاة نفسها. لا توجد لديه طريقة أخرى سوى التحايل على التباينات والاختلافات الفيزيولوجية والطبيعية بين الكائنات، بين الإنسان والذئب، مثلاً، ولذا؛ فإن الذئب بتحوله أو انقلابه الاصطناعي إلى فتاة، يكون قد نزع عن ملامحه المكشوفة آخر مظهر من المظاهر الدالة على حقيقته. ما حدث في الواقع ـ وخارج الأسطورة ـ أن السياسي المرتعد هلعاً من الجماهير انقلب إلى فتاة من أجل تفادي الافتراس. ثمة ذئب آخر يطارده متخفياً في ثياب آدمية. من المنظور الأسطوري تكشف حادثة تخفي نوري السعيد في ثياب فتاة ومطاردة الجماهير له، عن انقلاب من نوع آخر، فقد تنكر الضحايا والجرمون واختلطوا ببعضهم. لقد تخلوا عن انقلاب من نوع آخر، فقد تنكر الضحايا والجرمون واختلطوا ببعضهم.لقد تخلوا عن هيئاتهم الأولى وبات عسيراً على المراقب تحديد الجرم: هل هو السياسي المتخفي في ثياب فتاة، أم هو الجماهير التي انقلبت إلى ذئب؟ أخيراً وقعت ليلى

تحت رحمة الذئب وقام بافتراسها. لكن الذئب البشري لم يكتف في الواقع بأكل الضحية، بل قام بالتمثيل في الجثة.

أمر عبد الكريم قاسم على الفور بدفن الجثة؛ لكن سيلاً من الجماهير التي سيطرت على الشارع (وهي لم تفرغ للتو من سحل جثة الوصي على العرش بعد) تدفَّق من كل أنحاء بغداد بعد أن تم استخراج الجثة من القبر. سحلت الجثة في شوارع بغداد حتى بلغت منطقة الوزيرة وتحديداً قرب السفارة المصرية، بينما كانت هناك أرتال من الدبابات وسيارات الشرطة. اتجه الغوغاء بالجثة نحو (الميدان) وإلى المكان نفسه تقريباً الذي جرى فيه التمثيل بجثة عبد الإله.وحسب شهادة السيدة عصمت، التي تؤيدها جملة من الشهادات الصحيحة المثبتة في الوثائق والكتب (عصمت: ص: 206) فإن قائد إحدى دوريات الشرطة طلب من سائق إحدى الدبابات، أن يقوم بسحق عظام الجثة. تردد الجندي ورفض الامتثال لأمر ضابط الشرطة، لكن هذا سارع إلى تهديده بالسلاح وجلس إلى جواره في الدبابة طالباً منه التحرك. فزع الجندي من العمل الذي سيرغم على القيام به، ووقع مغشياً عليه وهو يرى الجثة تهصر تحت عجلات الدبابة. هاهي الجماهير ترغم الجندي البسيط على أن يقوم مثلها بارتكاب جريمته الأولى. على الجميع أن يتحلوا بأخلاق الجماهير وشجاعتها، ويبادروا إلى ارتكاب جرائمهم الأولى وأن يفترسوا خصومهم.

فيما بعد سوف يقضي الجندي بقية حياته في مستشفى الأمراض العقلية بلبنان.

تروي السيدة عصمت نقلاً عن الممرضة التي قامت بالعناية بالجندي، إن ـ هذا ـ لم يكن قادراً على النوم من دون إضاءة كاملة في حجرته، لأنه كان يرتعد من الظلام. أما الجثة فقد هب الغوغاء من جديد إلى إضرام النيران فيها

(فيما بعد جمعت الأشلاء المُحترقة ووضعت في كيس لتدفن سراً وخوفاً من معرفة الجماهير بمكانها الحقيقي). وهكذا بين مطلع شتاء وقاسم. صيف 1958 ثم ربيع 1959، وخلال أقل من سنتين اختفى الرجلان اللذان تحادثا حول الخطر القادم مع الموجة الجماهيرية الأولى.

لنعد إلى جولة رفعت وقاسم.

في هذا الوقت وبينما كان قاسم يصطحب رفعت في جولة تفقدية داخل بغداد، ساعياً إلى إقناعه بمغادرة العراق لئلا يجد نفسه مُرغماً عبر الضغط الجماهيري بالقصاص من الضباط القوميين، إلى الزج به في السجن أو إعدامه، كانت اتحاد الشعب الصحيفة الناطقة بلسان الحزب الشيوعي العراقي، تكتب صباح 12 آذار/ مارس تحت عنوان: سحل جثة الشواف، ما يلي:

وجاء دور الآخرين، فبدأت الجماهير الغاضبة منذ المساء تسحل جثثهم في الشوارع ليكونوا عبرة.

لم تكتف الصحيفة الشيوعية بوصف الأحداث، بل راحت تعطي وجهة نظر الحزب عن الطريقة الأفضل في مواجهة الانقلابيين. على الجماهير الثورية أن ترسم صورة المصير الذي ينتظر الآخرين: السحل. مثل هذه المشاهد كانت تتراقص بكل ظلالها القاتمة والمُفجعة أمام ناظري رفعت، وهو يجوب شوارع بغداد إلى جوار قاسم. برأي الصحيفة إن القصاص ينبغي أن يكون بوساطة تشكيل محاكم بروليتارية تقودها الجماهير العمالية. وهذه رأت إليها وقد تجسدت على الأرض بالفعل، حين قام عمال عين زلة بتشكيل محكمة بروليتارية ترأسها أحد العمال لمحاكمة الضباط، بعد أن جرى إلقاء القبض على بعضهم في المدينة. تقول الصحيفة إن المحكمة البروليتارية سارعت إلى إصدار أحكام بالموت وإلى تنفيذها باسم الشعب و:باسم الطفولة البريئة، والأمومة الثاكلة، باسم الدم الطهور لشهداء الموصل، علقت وسُحلت جثث المجرمين

القتلة في مدن الموصل وقراها وانجلت المعركة، فإذا بالعشرات من المجرمين الشرسين العتاة...الخ...

ولأن الحزب الجماهيري وجد في تصرف الجماهير على النحو الآنف، دليلاً على الوعي الحقيقي بالواجبات الثورية، فمن غير المنطقي ترك الشعب من دون أن يطلع بنفسه على نوع الخبرة التي اكتسبتها الجماهير من هذا الحدث، وبالتالي، سيتعين على الشعب كله أن يتعلم منها وأن يُعيد إنتاج الخبرة ذاتها دون تردد؛ ولذا كتبت تقول في عدد يوم 12 آذار/ مارس نفسه قائلة، إنها:

تحرص أن تضع بين يدي المواطنين كافة خلاصة التجارب الثورية التي اصبح الموصليون الثوريون الأشاوس أساتذتها دون منازع، كي يتسنى لأبناء الشعب الإطلاع على الخبرة الفنية التي اكتسبوها في منازلة المجرمين والمتآمرين وكيفية مقاتلتهم وسحقهم بهذه الصورة الفريدة الباعثة على الإعجاب.

لا يخفي الحزب في هذا النص النموذجي إعجابه بسلوك الجماهير؛ بل هو يدعو الشعب إلى التعلم منها؛ إلى الإقتداء بسلوكها والاستفادة من خبرتها. الشعب برأي الحزب الجماهيري لا يملك الخبرة الكافية بعد، وعليه أن يتعلم من الجماهير. وإلى هذا كله يبدو الحزب معجباً،مفتوناً ومندهشاً من الخبرة التي اكتسبتها الجماهير بسرعة، بحيث طورت وخلال وقت قصير فنون السحل والقتل والقنص (تحدثت الصحيفة عن قناصة كانوا يصطادون المتآمرين في الشوارع). كما طورت أساليب تشكيل محاكم ثورية وبروليتارية تنزل القصاص بحق المجرمين. إن إعادة تركيب الرواية التاريخية عن أحداث الموصل وكركوك الرهيبة، تتطلب قدراً عالياً من الجسارة في نقد سلوك الجماهير في هذه الحقبة، وكما يتضح من نصوص صحيفة اتحاد الشعب؛ فإن الشيوعيين كانوا يعلمون

أن ثمة فوقاً مفهومية بين الشعب والجماهير، ولكنهم كما يتضح أيضاً، فضلوا الأخيرة وافتتنوا بها. بيد أن الشيوعيين في هذه الآونة، وبرغم مع، استطراداً روق المفهومية بين الشبع والجماهير، أخفقوا في التعرف بدقة أكبر، على المخاطر الناجمة عن تخييل الجماهير وتصورها على أنها هي الشعب. ولذلك مضوا قدماً وراء دمج مثير للمفهومين، استطراداً في الوهم الإيديولوجي الذي يعكسه اسم الصحيفة الناطقة بلسانهم: اتحاد الشعب. كأن الحزب الشيوعي كان يتطلع إلى وحد، أصبحت تخصه وحده، أي اتحاد شعبه العقائدي الصغير وليس الشعب الواقعي، المذعور من أحداث السحل والقتل والتصادم العنيف للجماهيريات المُتحالفة ـ التي انفرط عقد تحالفها للتو وأعادت اصطفافها كقوى متصارعة ـ. في هذا الوقت وطوال عام الثورة الأول، أصبحت الجماهير هي سيدة الشارع.

لقد استولت على حقل السياسة ووضعت يدها على مفاتيح النفوذ والسلطة؛ بينما اختفت إلى الأبد كما سنرى، النخب المدينية أي طبقة الأفندية ـ المتعلمين ـ وتوارت في ما وراء عالم السياسة.

يتساءل خالد الياسري (سياسي عراقي يقيم اليوم في السويد ـ رسالة شخصية للمؤلف بتاريخ 19 أكتوبر/ تشرين الأول 2003) وهو سترد ذكرياته عن أحداث سابقة جرت في العام نفسه1959 في الموصل وكركوك وتُعرف تاريخياً بمسيرات أنصار السلام العالمي، قبل وقوع الانقلاب الفاشل، عن السبب الحقيقي الذي دفع الحزب الشيوعي إلى تنظيم هذا المهرجان العالمي وفي مدينة الموصل بالذات؟. كان الياسري يومئذٍ شاباً صغيراً عندما وقعت الأحداث، وقد دُهش من القدرة التنظيمية الهائلة للحزب على تسيير تظاهرات عارمة من هذا النوع، حتى أنه شبّه عمليات الإعداد للمهرجان كما لو أنها

كانت عرضاً مسرحياً من عروض البولشوي الروسي (فقد كان العراق بلداً صغيراً وفقيراً وليس لديه سوى جيش صغير وضعيف) يتساءل الياسري ويضيف: ولكن، ما الذي كان يدفع العراق لإعلان نفسه شريكاً في اهتمامات قوى عظمى (لو كان العراق يوم ذاك بلداً كبيراً كفرنسا أو ألمانيا لكان بالوسع تفهم معنى زج الشعب بهذا النوع من القضايا العالمية. لماذا سير الحزب القطارات المليئة بالجماهير واتجه بها نحو الموصل؟لو كانت بلادنا بحجم وإمكانيات ودور ألمانيا أو فرنسا، فإن تسيير القطارات والمظاهرات خارج قواعد الصواريخ النووية سيبدو في هذه الحالة أمراً مُبرراً؟).

أشاعت تظاهرات أنصار السلام في الموصل كما ارتأى الياسري في شهادته، جواً من الكراهية المشحونة بالاستفزازات منذ البداية. حتى أن عدداً من الشيوعيين والمستقلين والديمقراطيين من أبناء المدينة، احتجوا على هذا التحشيد الجماهيري ورأوا فيه تعبيراً عن رغبة مبيتة في تفجير النزاع مع القوميين والعروبيين. والمفارقة أن مسيرات السلام هذه كما يقول الياسري، انتهت بمذبحة رهيبة راح ضحيتها العشرات من أهالي الموصل؟ بل أن المدينة:

انتهكت دون وجه حق أو مبرر وتحت ذرائع مبتذلة. وزاد من بشاعة وعنف المأساة أن المدينة تعرضت لغارات وهجمات دبرتها مجموعات عرقية هبطت من الجبال ـ أي من الأكراد ـ وراحت تنهب المدينة وتستبيحها دون أدنى رحمة وعلى مرأى ومسمع من قيادة الشيوعيين ومنظمي الحشد الجماهيري؟

إن انقلاب الحشد الجماهيري الغنائي والموسيقي الاستعراضي، المُكرس للسلام ولإظهار قوة الحزب العقائدي ودرجة ونوع اهتماماته واتصاله كذلك بالقضايا العالمية؛ إلى عمل عنيف ووحشي تقوم به الجماهير ضد الشعب،

يكشف عن وجه واحد من المعضلة وحسب: إن السياسة بالنسبة للحزب ليست سوى وسيلة عنف ضد الخصوم. بينما يمكن أن يكشف، في تحليل موازٍ عن الكيفيّة التي تتحول فيها الجماهير إلى مصدر خطر داهم على الشعب، وانقلابها - أي الجماهير- إلى قوة افتراس رهيبة، هو الذي يجب أن يلفت انتباهها من الواقعة الآنفة بمجملها، فهي شبيهة إلى حد بعيد بالانقلاب الذي يحدث داخل أسطورة ليلى والذئب، وذلك حين يتنكر الذئب في هيئة فتاة رقيقة من أجل أن يفترس الفتاة الصغيرة.

إن المتفرجين السعداء في ملعب كرة القدم، وهم في الغالب حشود غير منضبطة ظاهرياً ولكنها من الناحية الواقعية شبه منظمة، يمكن أن ينقلبوا بسهولة إلى جمهور عنيف ومدمر. ولما كان هؤلاء، في الغالب أيضاً من دون قيادة وسيطرة حقيقية، أي من دون حزب حقيقي في الميدان؛ فإن روح التدمير المُختزنة لن تكون روحاً أيديولوجية في هذه الحالة. ستكون جموعاً بشرية غير مُحركة بدوافع ثقافية وعقائدية متماسكة وموحدة، إنها كتل صماء تحركها روح خاوية انتفخت بالمشاعر الهائجة وحسب. هذه الجماهير الإيديولوجية يمكن أن تنقلب في لحظة من هذا النوع، إلى جماهير بروح خاوية مُفرغة لا تملؤها سوى المشاعر الهائجة، وفوق ذلك يمكن أن تكون عُرضة للانفلات شبه المطلق.

في النص الآنف من شهادة الياسري وهو شيوعي سابق، سنرى الصور النمطية ذاتها للانتهاك والاستباحة وعمليات النهب وتصفية الخصوم، والتي نجدها في الكثير من الشهادات المُماثلة عن حقبة نهاية الخمسينات من القرن الماضي:

كانت القطارات مليئة بأنصار السلام ومعظمهم من الشباب القادمين من أحياء فقيرة في بغداد والمدن العراقية. لم يكن بوسعهم تحت ذلك النوع من الحماسات العقائدية، أن يقرءوا الواقع قراءة حسنة: إنهم كانوا مجرد أداة في فتنة أو مذبحة، كما لم يكن بوسعهم إدراك حقيقة وأبعاد هذا النوع من التحشيد. لقد تبادلت الجماهير الفقيرة الشيوعية والقومية القتل وراحت تطحن بعضها بعضاً من أجل إنقاذ سلام عالمي مزعوم من خطر مزعوم.

إذا ما وضعنا أحداث الموصل وكركوك، التي تكررت مرة خلال مذبحة مهرجان السلام، ومرة أخرى بعد انقلاب الشواف؛ وفي سياقها الصحيح كاستطراد لأحداث سابقة (سحل جثة الوصي على العرش وقتل نوري السعيد والتمثيل البشع من قبل الجماهير بجثث الصرعى والموتى) فإن الاستنتاج الضروري الذي يتعيّن علينا استخلاصه هو أن الجماهير قد غدت، بالفعل، صاحبة خبرة في الاستبداد الذي صنعته. أي الاستبداد الذي حضّ عليه القادة العقائديين. إنها وإنْ أنتجت العنف، فإنها لا تتحمل المسؤولية السياسية عنه بمقدار ما تتحمل نتائجه الأخلاقية. والمثير في هذا النطاق واستناداً إلى شهادات كثيرين منهم الياسري نفسه؛ فإن العقيد عبد الوهاب الشواف، الذي كان ـ ويا للمُفارقة ـ عسكرياً يسارياً مقرباً من الحزب الشيوعي وصديقاً حميماً من أصدقائهم، بادر على الفور إلى الاتصال بقيادة الحزب وإلى تحذير منظمة الموصل من مغبة مواصلة الدعوة إلى تنظيم المهرجان في معاقل القوميين والعربيين، منبهاً إلى خطورة مثل هذا التحشيد الجماهيري الشيوعي. لم يتجاوب الحزب، قط مع هذه التحذيرات، وعلى العكس جرى الاستخفاف بها. لكن الشواف بحسه العسكري وروحه الوطنية الوثابة أدرك بفطنة عالية، بأكثر مما فعل الإيديولوجيون في الحزب الشيوعي، ومنهم عزيز الحاج الذي

كان في قيادة الحزب آنئذٍ ومسئولاً عن تنظيم المهرجان، أن حشداً جماهيرياً من هذا الطراز لن يكون سوى وسيلة لتفجير تناقضات المجتمع.

هذه الخبرة التي حضّ الشيوعيون العراقيون الشعب على تعلمها، ليست ولم تكن، بل ولن تكون سوى خلاصة الطريقة التي فهم بها الحزب نفسه، السياسة بوصفها ممارسة للعنف ضد الخصوم. ولذلك لا يتعين أبداً، إلقاء التهمة على الجماهير أو إدانتها، إلا من منظور كونها هي الأخرى، ضحية مفهوم عقائدي للسياسة نشرته وعملت على الترويج له أحزاب جماهيرية، عاشت طوال حياتها وهماً جماهيرياً مأسوياً، هو في النهاية وعيها للعالم ولنفسها. إن الجماهير ضحية مفهوم للسياسة كان شاذاً وغريباً إلى النهاية. لقد جعل القادة الجماهير في قلب مواجهة شرسة ولا عقلانية مع الشعب. إن العنف الوحشي الذي تعامل به الشيوعيون، مع رفيقهم الضابط الوطني الشجاع عبد الوهاب الشواف وتهليلهم لقتله وسحله،لا يفسره حادث وقوع الانقلاب بحد ذاته. ثمة أسباب أخرى لعل من بينها أن هذا الصديق ـ من منظور الحزب الأيديولوجي الأعمى ـ هو في أعماقه عدو ما دام قومي النزعة. لقد كان الحزب في لا وعي قادته وحتى في لا وعي جمهور واسع من أعضائه، ينتقم من صاحب تلك التحذيرات المُصممة ضد الإفراط في استخدام العنف. أبداً لم يرف جفن القتلة وهم يسحقون عظام رفيقهم القديم الضابط الوطني وأحد أبطال الثورة.

حرى بنا ونحن نعيد تركيب هذا التاريخ، أن نُلاحظ كيف أن القيم التقليدية في المجتمع العراقي، لم تلعب قط، أي دور في إعاقة العنف ولجم روح التصفيات الشريرة، سواء طاولت هذه التصفيات البعثيين والقوميين أم الشيوعيين أم الإسلاميين. لقد قامت الجماهير العقائدية ـ وليس جماهير

الشعب البسيطة ـبهتك نسيج القيم التقليدية والثقافية والدينية ، وتدمير المخزون الروحي للشعب وتحطيم الأسس التي نشأ عليها التراث والراسب الاجتماعي المتواصل. لم تعد هناك قيمة لعبارة مثل (هذا ابن محلتي. من العيب سحله) أو (هذا زميل دراستي من العار أن أقتله). هذه الحُرمات التي يقيم لها الشعب وزناً كبيراً في ثقافته، سرعان ما تمزقت وتهتكت بين أيدي الجماهير. من المُفترض أن القيم التقليدية والثقافية القديمة والدين، تمنع وتعيق استخدام العنف ضد القرابات الأسرية أو الثقافية؛ إذ لا يجوز التهليل لقتل الأخ أو الصديق مهما كانت الظروف والخلافات. بيد أن تراجع هذه المنظومة من القيم عن التأثير في مجرى الأحداث، وفي الحدّ من الإفراط في القتل، يكشف عن وجه مريع من وجوه السياسة في العراق الحديث. كما يكشف عن الوجه المُريع في قبحه لمفهوم العلاقة مع الشعب على النحو الذي صاغته الأحزاب الجماهيرية، وجعلت منه مفهوماً قائماً بذاته على مدى عقود. السياسة بالنسبة للحزب الجماهيري لم تعد سوى ممارسة يومية لفنون لا تأبه بالقيم التقليدية، وهي تقوم بدلاً من التقيّد بقواعدها الصارمة التي تحرم القتل العشوائي وروح الثأر القبلية؛ بتحطيم الأسس الأخلاقية التي نشأت هذه القيم بفضلها. ولذلك لا يبدو غريباً أ يقوم البعثي في العراق المعاصر يقتل رفيقه، أو أن يقوم الشيوعي بسحل صديقه، أو أن يبادر الإسلامي إلى سحق عظام ابن مذهبه وملته؛ لأن السياسة كما فهمها العقائديون البعثيون والشيوعيون والمتدينون لا تعترف بنظام القيم القديمة للشعب، ومن النادر أن جرى الاعتراف بقيمة شيء اسمه العيب أو الحرام، أو بقيمة وأهمية عبارة مثل (هذا ابن محلتنا) أو (هذا جارنا). لقد أضحت وعلى طول الخط تجسيداً للعنف. وتلاشى منذئذٍ، ومع محاولة اغتيال قاسم، كل أثر للتعقل والتروي والصبر؛ إذ تنكر الذئب في ثياب فتاة وبدأت حكاية افتراس أسطورية جديدة من صنع ورواية الجماهير.

محاولة اغتيال قاسم: صدام الجماهيريات

في أوائل العام 1960 وفي أول اجتماع تعقده القيادة القطرية للبعث، والمؤلفة من خمسة أعضاء فقط، وهو فعلياً أول اجتماع كبير يُعقد بعد إعدام الشواف والطبقجلي ورفعت الحاج سري والآخرين، طرح الأمين القطري فؤاد الركابي على الحاضرين خطة اغتيال قاسم. لقد تسنى لي شخصياً الاستماع إلى قصة الاغتيال هذه مراراً، والإطلاع على تفاصيلها الدقيقة حين التقيت في دمشق، صيف 1985 العضو القيادي في البعث عبدالله الركابي. كان عبد الله ـ ابن خالة فؤاد وصديقه الحميم وتلميذه ـ واحداً من الخمسة الكبار الذين اجتمعوا لمناقشة خطة اغتيال قاسم.ويبدو أن صوته كان حاسماً عندما جرى التصويت عليها، إذ اعترض اثنان ووافق آخران. وهذا ما دعا طالب شبيب إلى التساؤل ـ في مذكراته ـ عما إذا كان عبد الله عضواً في القيادة القطرية أم لا؟. فهو نفسه لا يعرف بالضبط الحالة الحزبية لصاحب الصوت الحاسم، وهذا أمر غريب ونادر الحدوث بالفعل؟ ولكنه يُدّلل على نوع الارتباك والفوضى التنظيمية داخل البعث في هذه الآونة جراء التصفيات والمُلاحقات، بحيث أن عضواً في القيادة القطرية، وهي أعلى هيئة حزبية في البعث العراقي، لا يعرف ما إذا كان زميله ورفيقه صاحب الصوت الحاسم عضواً مثله في القيادة أم لا؟ وإذا ما تخطينا هذه العقبة المزعجة، لأن عبد الله الركابي أكد لي واقعة الاجتماع والتصويت وإنه كان عضواً في قطرية البعث؛ فإن ظروف الاجتماع تدّلل على نمط الصعوبات والمضايقات والحصار المفروض على الحزب في هذا الوقت، بحيث أن قيادته لم تتمكن من جمع أعضاء آخرين لمناقشة عمل قد يكون مصيرياً بالنسبة للحزب.

أطلعني عبد الله الركابي حين التقيته مرات عدة في منزله بلندن شتاء العام 2000، على رسائل شخصية يحتفظ بها بعناية كان فؤاد أرسلها إليه في مناسبات مختلفة، ولم يكن من بينها أي رسالة تشير أو تلمح إلى ما جرى في السابع من تموز / يوليو 1959، عندما وقع حادث اغتيال قاسم الفاشل. بيد أ، عبد الله الركابي أخبرني، في المقابل، بتفاصيل أخرى هامة تخص دوره في المحاولة. وهذا ما كنت أرغب بسماعه منه؛ إذا كلفه فؤاد أثناء تقسيم العمل بين أعضاء فريق الاغتيال بإعطاء الإشارة التلفونية عن تحرك سيارة الزعيم عبد الكريم قاسم، التي تتجه عادة من مبنى وزارة الدفاع في منطقة باب المعظم مروراً بشارع الرشيد، وتحديداً في محلة رأس القرية. لقد كان هذا الدور الصغير؛ بل والذي يبدو عديم القيمة بالنسبة للحدث، حاسماً وهاماً ـ ربما يمثل أهمية صوت صاحبه في قرارات القيادة ـ وحاسماً حتى بالنسبة إلى فرقة الاغتيال التي كلفها الحزب القيام بهذا العمل وكان في عدادها صدام حسين (الرئيس صدام حسين وكان يُعرف في هذا الوقت باسم صدام التكريتي). انضم الشاب صدام حسين إلى فريق الاغتيال المؤلف من سليم الزيبق وسمير عبد العزيز النجم وعبد الوهاب الغريري وعبد الكريم الشيخلي وأحمد طه العزوز وحاتم حمدان العزاوي، وكان عليه أن يلعب دوراً خطيراً يفوق إماكنيات شاب صغير. أدرك الشاب صدام حسين أنه لم يحض من المنفذين الرئيسيين سوى بنظرات التشكيك، حين دخل الشقة المخصصة لوضع اللمسات الأخيرة للعملية في شارع الرشيد. ومع ذلك فإن هذا الأمر لم يدفعه إلى التردد. لقد نشر وُكتب الكثير عن محاولة اغتيال قاسم، والدور الذي لعبه فريق الاغتيال وظروف الفشل، ولا أجد في كل التفاصيل القديمة ما يستدعي النظر بعمق، إنما الرواية التاريخية، التي أصبحت اليوم معروفة جيداً. بيد أن ما يستدعي النظر

بعمق، إنما هو شيء آخر يخص علاقة هذه المحاولة بفكر البعث وخلافاته الداخلية وانعكاساتها السياسية.

انتهت محاولة الاغتيال بالفشل الذريع ونجا قاسم من الموت. وحين تمت عمليات بحث واسعة النطاق القي القبض خلالها على معظمهم، لاحت فوق سرير قاسم الجريح في المستشفى، أطياف قتلاه وأيقن أن أرواحهم ستطارده، ولذا قال قولته المشهورة: عفا الله عما سلف. قرر قاسم التنازل عن حقه الشخصي في الادعاء على الفاعلين، وفي مساء اليوم ذاته خرج من المستشفى ليخاطب الشعب بأصدق وأقوى العبارات. وفي خطاب آخر، ألقاه بعد وقت قصير من اعتقال ومحاكمة المتهمين، سعى قاسم إلى استرداد روح الوحدة الوطنية وتهدئة الجماهيريات المُتصادمة في الشارع. إن العودة إلى نص الخطاب الذي أعلن فيه قاسم العفو الشخصي عن مدبري محاولة قتله، ستكون مُفيدة للغاية من أجل رسم صورة دقيقة عن رجلٍ سعى خصومه، بكل الوسائل، بما فيها تأليب وتحريض الجماهير، إلى تحطيمه وتشويه صورته أو إظهاره في هيئة رجل مجنون و(صاحب أذنين كبيرتين). إن الصورة النمطية التي ركبها السياسيون المُخاصمون لقاسم في أذهان الجماهير، جديرة بأن يُنظر إليها اليوم ومن منظور جديد، بوصفها واحدة من أعظم البراهين على الطبيعة المُتفجرة للتناقضات داخل المجتمعات الحزبية المُتصادمة في الشارع. صُوّرَ قاسم على أنه صاحب أذنين كبيرتين شيطانيتين وأنهما دليل جنونه القاطع، فالبشر العاديين يملكون أذناً بشرية عادية، بينما يملك الخصوم المجانين آذاناً كبيرة وشيطانية. هذه الصورة النمطية كانت رداً بذيئاً على صورة نمطية موازية أكثر بذاءة أشاعها الشيوعيون عن عبد الناصر، الذي صور في هيأة حمار. هذه الصور النمطية المخزية التي تبادلها العقائديون المتخاصمون، وأشاعوها ورسخوها في المخيال

الشعبي، تعطي فكرة دقيقة عن المستوى الذي انزلقت إليه السجالات السياسية في عراق الستينات من القرن الماضي حول أخطر القضايا وأكثرها تهديداً لمصائر العرب.

ألقى قاسم بعد منتصف ليلة 13-3-1960 ـ بعد أشهر من حادث الاغتيال الفاشل ـ وبعد أيام من صدور الأحكام بحق المتهمين، بياناً إلى الشعب صارحه فيه كما لم يفعل زعيم من قبل، فقال: إنه متمسك بالوحدة الوطنية لأن العرب والأكراد والتركمان لا يحيون إلا:

بالتكاتف مع بعضهم البعض وبالدفاع عن كيان الوحدة العراقية الصادقة. اتركوا الطيش. يجب أن تسيروا وراء التفكير العميق. أرأيتم لؤلئك الذين تصدوا لي في الطريق. هل يسيرون بأسس يقبلها ضميركم؟ لقد اعتدوا علينا بوابل من الرصاص والنيران وأرادوا أن يجعلوا هذا الشعب يقاتل مع بعضه البعض فتسيل البرك من الدماء. أن القانون يحفظ مصلحة الجميع إنكم عندي سواء. أخبرت رئيس المحكمة العسكرية أنني عفوت عن حقي الشخصي وليكن حسابهم عن الحق العام ولتكن الرحمة فوق العدل.

لم ينس قاسم في هذا الخطاب الرائع، أن يّذكر الشعب بأنه وافق على حكم بالإعدام بحق أحد الشيوعيين وذكره بالاسم، قصد البرهنة على أنه لا يحمي هؤلاء كما يزعم خصومه، عندما قال: (صدر مرسوم جمهوري لتنفيذ حكم الإعدام بمجرم آخر هو منذر أبو العيس الذي اعتدى على أحد المواطنين وسبب قتله بصورة وحشية بين جمهرة من الناس). التفتَ قاسم في هذا الخطاب إلى أمر كان يثير في الصميم، مخاوف المجتمع العراقي بأسره،ففي هذه الآونة بلغت أعمال الهياج والقتل في الشوارع حداً مقلقاً؛ وشهدت بغداد واحدة من أبشع المطاردات وأعمال القتل على الهوية، عندما تسبب شيوعي

يدعى أبو العيس من أهالي الكاظمية بقتل مواطن بريء ركلاً وضرباً بحجة أنه بعثي. فيما بعد، وبالروح التصالحية ذاتها سوف يخفف قاسم حكم الإعدام هذا. أما دعوته إلى التعقل والتفكير العميق، فقد ذهبت أدراج الرياح في مجتمعات عقائدية حزبية كانت تنزلق نحو الجنون الجماعي، بينما يتهم بعضها رئيس البلاد بالجنون؟. وكما في أسطورة ليلى والذئب، فقد أتضح أن نوعاً من التقنع أو التنكر كان يعمّ هذه المجتمعات التي راحت تتخيل مخاصميها في صورة الذئب، بينما تصور نفسها ـ هي ـ في هيأة الفتاة البريئة المهددة بالموت. كانت لهذا التذكير دلالة خاصة؛ إذا ما أخذ في سياق دعوة قاسم إلى نبذ العنف والتفكير بعمق وترك الطيش وجعل الرحمة فوق العدل؛ فقد تعاظمت هستيريا الجماهير آنئذٍ في الشارع وأصبح القتل ظاهرة عامة ومُقلقة. في الحقيقة كان القتل متبادلاً، فلم يكن البعثيون والقوميون أقل شراسة من مليشيات الحزب الشيوعي، وبالطبع فقد تمتعوا بقدرة فائقة على استفزاز خصومهم وجرهم إلى معارك بالأسلحة الفردية في الشوارع والأزقة. وهذه تطورات إلى اغتيالات بشعة لأعضاء الحزب الشيوعي في بغداد والموصل وكركوك وسواها من المدن العراقية.

وقعت محاولة اغتيال قاسم الفاشلة في وقت بلغ فيه التوتر السياسي والاجتماعي ذروته؛ وهذا ما انتبه إليه قاسم وحاول استثماره من أجل إعادة تجميع سلطته الموزعة، والمُتشظية التي بترها الجمهيريون والعقائديون وراحوا يعبثون بها في الشوارع، تماماً كما عبثت الجماهير بالعضو التناسلي للأمير عبد الإله. ولكن الوقت كان قد فات بالفعل، لأن الأسلحة صارت تتدفق إلى العراق من مصر بإشراف المخابرات المصرية وبمشاركة السفارة المصرية في بغداد. وذلك ما كشفت عنه حتى مذكرات قادة البعث تلياً، الذين أكد

معظمهم أن بعضاً من السلاح الذي أرسل من القاهرة ومعه معدات إذاعة سرية إلى عبد الوهاب الشواف ورفاقه من أجل تنفيذ الانقلاب، قد أصبح في يد البعث وتمّ استخدامه، بالفعل لتنفيذ عملية اغتيال قاسم. من جانبه، استخدم عبد الناصر منذ العام 1959 نفوذ عبد الحميد السراج رجل سورية القوي، وتنسيق السفارة المصرية مع فؤاد الركابي على حدّ سواء، لتمرير كميات كبيرة من السلاح إلى المدن العراقية. أضفى هذا التطور في علاقات القوة بين العراقيين والمصريين طابعاً دراماتيكياً عنيفاً على الأحداث، إذ لم يعد الصراع مجرد صراع بين جماهيريتين، أو موجتين من الجماهير أو بين حزبين عراقيين كانا حليفين يوماً ما ضد الملكية وساهما في صنع استقلال العراق، بل بات صراعاً إقليمياً بين أهم دولتين عربيتين.

ومما زاد الطين بلة أن الأموال تدفقت من مصر (نحو عشرين ألف جنية وهو مبلغ كبير في ذلك الوقت) إلى جانب السلاح، لتسهيل القيام بأعمال داخلية عنيفة. لقد سعى فؤاد الركابي بكل الوسائل، إلى إخفاء أمرين هامين عن رقابة القيادة القومية للبعث في سورية: خطة الاغتيال المدبرة ضد قاسم، والعلاقة مع السفارة المصرية حيث تدفق المال والسلاح.وبضغط منه، صممّ الوفد الذي سافر لحضور المؤتمر القومي الثالث لحزب البعث في بيروت، على أن يحجب عن القيادة أية معلومات بصدد هاتين المسألتين. في هذه الأثناء ظل الركابي يلح على أعضاء الوفد أن يشاركوا بفعالية في أعمال المؤتمر، وفي الآن ذاته أن يواصلوا التكتم على خطة الاغتيال حتى على عفلق. بيد أن فشل محاولة الاغتيال أوقع الوفد العراقي في الحرج حين ترددت في وكالات الأنباء، أسماء بعض المتورطين ومن بينهم الركابي نفسه، الذي لم يجد مكاناً آمناً له فوصل القاهرة فاراً عبر دمشق.استدعى ميشيل عفلق، على الفور، طالب

شبيب الذي انتخبه المؤتمر مسئولاً عن مكتب الأمانة في الحزب، وسأله إنْ كان يعرف أي شيء عن محاولة اغتيال قاسم؟ أسقط في يد شبيب وقرر مكاشفة عفلق بالأمر. في هذا الوقت كان اشتراك عفلق في المؤتمر الثالث للبعث، يمثل ـ في أجواء التوتر بين البعث وعبد الناصر بسبب قرار حل الحزب ـ تحدياً سافراً لجمهور الحزب؛ ولذا جاءت أنباء فشل المحاولة لتضيف بُعداً جديداً على الأجواء المُلبدة بالخلافات. ويبدو من الوثائق الخاصة بهذه الحقبة، أن عفلق شعر بفداحة الخطأ التاريخي الناجم عن حل البعث، وأضحى أكثر استعداداً للتراجع عنه. (بينما على الطرف الآخر كان فؤاد الركابي وعبد الله الريماوي في الأردن) يدفعان بتيار عريض استمر ينادي بتحقيق الوحدة مع مصر بأي ثمن حتى وإن أدى ذلك إلى حل البعث). وسوف نرى تالياً كيف أن هذا الأمر، ساهم في تعميق الفجوة بين عفلق والركابي، وعلى العكس ساعد في تحول الركابي نفسه إلى الناصرية نهائياً.

إن محاولة اغيتال قاسم، منظوراً إليها من زاوية العلاقة بين الحزب والجماهير، يمكنها أن تكشف عن تحول مثير بالنسبة للخط البياني لتطور عقدية وسياسات البعث نفسه. وهاذ ما تنبهت إله قطرية البعث في آب 1960 حين سارعت إلى إدانة المحاولة وشجبها، وتحميل الركابي مسؤولية القيام بها من وراء ظهر القيادة. رأى البعث في هذه الآونة إلى نفسه وقد أصبح نظرياً وبسبب محاولة الاغتيال، في وضع متناقض بشكل صراخ مع مبادئه. وكانت الجملة الواردة في بيان القطرية عطفاً على قرار إدانة أصدرته القيادة القومية من بيروت، والقائلة (إن محاولة اغتيال قاسم من قبل القيادة القطرية السابقة إنما هو خرق لعقيدة الحزب وانحراف عن أسلوبه الشعبي) دليلاً على أن البعث شعر، في هذه الأثناء، بالطبيعة الخطرة لانزلاقه وراء الهياج الجماهيري.

وتعكس مفردة (الشعبي) في وصف البعث لأسلوبه في العمل السياسي، بدلاً من كلمة (الجماهيري) شعوراً مُفعماً بالضيق من التورط في هذا النمط من الأعمال العنيفة، بأكثر مما تبدو مجرد استخدام عابر أو عفوي لمفردة دون أخرى. ولكن ما هو بالضبط هذا الأسلوب الشعبي الذي عناه البيان؟

إذا افترضنا أن البعث وجد، آنئذٍ، فارقاً مفهومياً وأخلاقياً لا لغوياً وحسب، بين كلمتي شعبي وجماهيري، وأنه لهذا السبب استخدم الكلمة الأولى بديلاً عن الثانية، ليشجب نمطاً من انقلابية مضادة على أفكاره ومبادئه، فمن المنطقي أن ينعكس هذا الإحساس في سلوك الحزب إزاء جماهيره، التي بات يتعين عليه منذ الآن، أن يُعيد تثقيفها ويُعيد صياغة مفهومها للسياسة. إن كلمة شعبي ومن حيث الدلالة المُخْتَزَنَة، تعطي إحساساً بالتواضع والتقرب من الشعب ومخاطبته بطريقة أكثر رقة وتهذباً واحتراماً، ومساعدته على تلمس الحلول السلمية لمشكلاته؛ بينما على الضد من ذلك توحي كلمة جماهيري بنمط من غطرسة القوة وبنوع من المهابة، التي لا يمتلكها سوى قطاع محدود من المجتمع يُدعى الجماهير. وهو في النهاية، قطاع سياسي من المجتمع وليس المجتمع نفسه، وبالفعل؛ فإن العودة إلى أدبيات البعث والشيوعي والحركة الإسلامية والقوميين العرب في هذه الحقبة؛ بل وحتى في حقب تالية، سوف تبرهن على أن فكرتها عن الجماهير لم تكن سوى تجسيد لحقيقة أنها تريد تحويل قطاع من المجتمع، إلى مجتمع سياسي صغير يمكن الزج به في المعارك، وإن كل هدفها وكل استراتيجياتها وتكتيكاتها السياسية المُتبعة في هذا الميدان، إنما هي أحداث نقلة في حياة قطاع بعينه من البشر، والانتقال بهم من طور ما قبل الفعالية الاجتماعية إلى طور الفاعلية السياسية. وهذا يعني ببساطة أن الجماهير تمّ تعريفها في الفكر السياسي العراقي، بأنها القطاع المُسيس أو الذي أمكن

تسييسه من المجتمع، ولم تكن هي المجتمع أو الشعب أبداً. بيد أن البعث لم يكن قادراً أو صادقاً مع رغبته هذه، قط، ولم ينجح في أحداث مثل هذا التبدل الحقيقي في أسلوبه السياسي، وربما تردد أمام إمكانية إحداث قطعية مع الماضي، كما ستبرهن التجربة بعد ثلاث سنوات فقط من هذا البيان حين سيقوم بانقلاب 1963 وتبادر مليشياته الجماهيرية المُسلحة إلى الفتك بالشعب. بعد فشل محاولة اغتيال قاسم التي أسفرت عن سقوط قيادة الركابي؛ أصبح علي السعدي قائداً جديداً للبعث في العراق.

ولكن؛ وبينما كان الحزب ينشغل بلملمة جراحه ويستعد لمعارك جديدة، طرأ تحول مثير في الحياة السياسية العراقية؛ فقد خرجت المرجعية الشيعية في النجف عن صمتها، واستعدت للدخول كقطب سياسي معارض وكطرف أصيل في هذا الصراع، الذي احتدم بصورة واسعة وبات يُنذر بمواجهات دامية. ففي العشرين من شباط / فبراير عام 1961 أطلقت النجف أول طلقات التحذير، عندما أصدر المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم ـ والد محمد باقر الحكيم ـ فتواه الشهيرة بتحريم وتجريم الشيوعية. ارتعد الشيوعيون هلعاً لسماع الفتوى. لقد دخل ملالي العراق على خط الصراع وقدموا أنفسهم عبر الفتوى كطرف أساسي فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم ولله الحمد: لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي فإن ذلك كفر وإلحاد أو ترويج للكفر والإلحاد. أعاذكم الله وجميع المسلمين من ذلك، وزادكم إيماناً وتسليماً والسلام عليكم وبركاته.

هذه الفتوى القصيرة والمتقشفة في أفكارها، كانت كافية لإثارة الذعر في صفوف الشيوعيين والارتياح في صفوف خصومهم؛ بينما تنفس قاسم الصُعداء لأن قاضمي سلطاته في الشارع أصبحوا منذ الآن، وجهاً لوجه أمام

خصم أكثر مكراً وقوة، وأمام عدو جديد ما كان لهم أن يتخيلوه. في الواقع، كشفت الفتوى عن عنصر ضغط جديد على الشيوعيين؛ فالمرجعية الشيعية التقليدية ظلت صامتة إزاء الخطر العقائدي الخارجي المستورد ـ حسب تعابير تلك الآونة ـ وقد جدت أخيراً، أن الوقت بات مُناسباً لإيقاف عمليات قضم حصتها من الجماهير الشيعية، التي صارت تتدفق على الحزب الشيوعي العراقي. لقد ثارت شكوك لا عدّ لها بشأن دوافع هذه الفتوى، وكالعادة تفنن الكثيرون في إعطاء تفسيرات بوليسية من بينها بالطبع دوافع خارجية. بيد أن قراءة موضوعية وأمينة للوقائع كما جرت، ستدّلل على أن الفتوى لم تصدر إلا بفعل بواعث وعوامل محلية خالصة؛ إذ وجدت الحوزة العلمية في النجف أن من واجبها حماية البيئة الشيعية التي تسلل إليها الشيوعيون، وراحوا يستقطبون فيها الجماهير الفقيرة والشعبية، إلى أفكارهم عن العدالة الاجتماعية والمساواة؛ وعملياً تقليص درجة نفوذ جماهيرية ـ حمراء ـ تهدد بنسف التوازنات السياسية التقليدية في المجتمع. أدت الفتوى وبسرعة مثيرة إلى نصب حواجز فقهية أمام الجماهير، بحيث استحال على الشيوعيين تخطيها أو الصدام المكشوف معها. في هذا الوقت استثمرت الأحزاب الدينية الشيعية وخصوصاً حزب الدعوة الإسلامية السري، أجواء التحريم من أجل التمدد في الأحياء الفقيرة والشعبية على حساب الحزب الشيوعي، بينما انتعشت آمال جماعة الأخوان المسلمين في المناطق السنية العروبية.

فيما بعد ستقوم الحوزة العلمية في النجف بتطوير هجومها المعاكس هذا، وتدخل في صدام مع البعث لإعاقة تحركه في الوسط الشيعي. يروي على

كريم الواقعة التالية ذات الدلالة الخاصة (حوار المفاهيم 310) [13] نقلاً عن رواية لأحد رفاقه البعثيين من سكان مدينة الكاظمية:

بعد أيام قليلة من وقوع الانقلاب ضد قاسم، وبينما كان البعثيون يواصلون تطوير مليشيات الحرس القومي وهي مليشيات مُسلحة، تولت مهام الحراسة والقيام بحملات الاعتقال والتصفية الجسدية بحق خصوم البعث، وأوقعت مذابح مروعة ضد الشيوعيين بشكل خاص؛ وأمضى الشاب ـ راوي القصة ـ خلالها نحو سبعة أيام متتالية في نوبة حراسة طويلة؛ أقفل عائداً إلى منزله مُتعباً ليجد والده بانتظاره غاضباً ومُنزعجاً:

بسبب إلغاء الشهادة الثالثة من مقدمة الأذان (والتي تذكر اسم علي بن أبي طالب وهي إضافة أصر الشيعة على تثبيتها في الصلاة) فأخبرنا قيادة الحزب بخطورة ذلك، فأرسلت القيادة إلينا فوراً الرئيس عبد السلام عارف. وبعد استماعه لحيثيات الموضوع قال: أشغلتمونا بموضوع ليس بذي قيمة. وأقفل راجعاً. أعلمنا القيادة ثانية فأرسلت رئيس الوزراء أحمد حسن البكر الذي اعتبر الأمر خطيراً لكنه قال: إن أحسن من يستطيع تولي مثل هذه الأمور هو علي السعدي، الذي تصرف بحزم ودون تردد، فوجه اللوم إلى جماعة الشيخ الخالصي ثم توجه إلى الصحن الكاظمي آمراً الشرطة بتجريدهم من أسلحتهم وتم ذلك.(..) ولم يغادر المكان إلا بعد أن استمع إلى الآذان فجراً واطمأن إلى عودته كما كان.

تؤكد هذه الواقعة بدلالاتها الثقافية والسياسية المباشرة على الحقيقة التالية: إن الصدام مع الشيوعيين عنى بالنسبة لكثيرين في حزب البعث، صداماً

[13] ـ سعيد (د. علي كريم) : عراق 8 شباط من حوار المفاهيم إلى حوار الدم ـ مراجعات في ذاكرة طالب شبيب، دمشق ـ دار الكنوز الأدبية 1999

لا مع الثقافة المستوردة لهؤلاء حسب، وإنما مع ثقافتهم المحلية أيضاً؛ هذه التي تصدر عن بيئة مذهبية ترعرعوا فيها ونشطوا بين أبنائها. وبذا اتسع الصدام بين الموجتين الجماهيريتين وانتقل من عالم الأيديولوجيا والسياسة إلى عالم المعتقدات الدينية والمذهبية. وهكذا، سارت التصفيات الجسدية في الأيام الأولى للانقلاب كتفاً لكتف، إلى جانب وبموازات تصفية بعض المعتقدات المحلية الخاصة بالشيعة، ومن بينها ذكر اسم الإمام علي بن أبي طالب في الآذان الذي يرفعه مسجد الإمام موسى الكاظم ـ كما كل مساجد الشيعة ـ. ولأن عبد السلام عارف تصرف، على نحو ما كرئيس سني مهموم بالوحدة مع عبد الناصر، فقد رأى في حذف اسم الإمام علي من الآذان أمراً تافهاً ولا أهمية له، وفوق ذلك لا ينبغي أشغال القيادة به؛ ولذا اقفل راجعاً وهو حانق على حلفائه البعثيين. بينما على العكس من ذلك تصرف البكر بتعقل، وفضل إرسال زعيم حزب البعث (الشيعي) على صالح السعدي لمعالجة المشكلة. كانت الرموز الدينية والمذهبية حاضرة بقوة في قلب هذا الارتطام العنيف للأفكار والمعتقدات السياسية. ومن غير شك؛ فإن دوافع تصحيح الخطأ الذي وقع فيه بعض أعضاء المليشيات البعثة المسلحة ممن ينتمون إلى مذهب أهل السنة، كانت تنصرف إلى منع تفجير صراع مُبكر مع الحوزة في النجف. كان البعثيون يدركون ـ مع صدور فتوى الحكيم الأب ـ أن تجريم الشيوعية واعتبارها كفراً لا يصب لصالحهم وحسب، وإنما يُزودهم بذخيرة هم بأمس الحاجة إليها. فهاهي النجف تنتفض على التمدد الأحمر وتضرب بيد من حديد على أيدي المتطاولين وتُعيد تحجيمهم. كانت المعركة تتخذ، آنئذٍ طابع صراع مُتراكب تدخل فيه الثقافة القديمة والرموز والمعتقدات والاجتهادات الدينية كقوة هيمنة. بيد أن سلوك بعض أعضاء ميليشيات البعث وإقدامهم على منع الآذان الشيعي، ومهما كانت مُبرراته، يعكس بدرجة كافية من وضوح

المقاصد، حقيقة أن جواً تربوياً داخل الحزب الجماهيري، كان سائداً بالفعل، وأساسه احتقار معتقدات جماهير أخرى نظر إليها على أنها جماهير الخصم. إن هذا يُدّلل بلا مراء، على أن حزب البعث في هذه الآونة تصرف كحزب جمعة بعينها من الشعب ولم يتصرف، قط كحزب للشعب.

ألقت هذه الواقعة بظلال من الشرك والريبة على العلاقة بين حزب البعث والشيعة. وإذا شئنا الدقة والتخصيص أكثر، على العلاقة بين قيادة البعث والمرجعية في النجف. أي بين السلطة الجديدة في بغداد و(المركز الروحي للشيعة) في النجف؛ وربما فاقمت ـ الواقعة ـ على نحوٍ ما من درجة الكراهية المتبادلة. وهذا ما تعكسه بدقة واقعة أخرى ذات دلالة هامة، حين تجنب المرجع الشيعي الأعلى آية الله محسن الحكيم اللقاء بقادة البعث، أثناء واحدة من زياراته النادرة خارج النجف. كانت قيادة عارف الأول تحاول، بكل الوسائل عن طريق علي السعدي، إعادة مد الجسور مع النجف وتجاوز واقعة آذان الكاظمية المُتلاعب به، بالإيحاء أن جماعة الشيخ الخالصي أحد أبرز رموز الشيعة، هم من يقف ويا للمفارقة وراء التلاعب. لقد تحققت بنفسي من هذه الواقعة حين سألت الشيخ جواد الخالصي ـ حفيد الخالصي الكبير ـ إذ أكد لي في بيروت عندما التقيت به (آذارــ مارس 2004) أن حذف اسم الإمام علي بن أبي طالب لم يحدث، بل جرى تعطيل الآذان في المسجد بسبب عنف المواجهات المسلحة مع الشيوعيين. ولكن المدرسة الخالصية لها اجتهاد خاص في إطار المذهب الشيعي يدعو إلى إسقاط اسم الإمام علي من الشهادة الثالثة في الآذان، بوصفها إضافة ليست من أصل التشريع الديني. ومهما يكن من أمر فإن الصراع حول هذه المسألة وقع بصورة أو أخرى مع اختلاف الروايات.

وبالطبع فقد أيقن النظام الجديد أن الفتوى بتجريم الشيوعية، إنما مكنته وعلى غير توقع، من الحصول على غطاء فقهي مناسب سيجري استغلاله للبطش بالشيوعيين دون رحمة. غير أن سائر هذه المحاولات ارتطمت بصمت النجف وتمنعها عن تلبية أي طلب باللقاء الرسمي مع البعث. زار الحكيم مدينة سامراء في مطلع أكتوبر 1963؛ بعد نحو ثمانية أشهر تقريباً من واقعة حذف اسم الإمام علي من الأذان في مسجد الكاظم. وفي هذه المرة، كما في المرات التالية، سوف يواصل الحكيم تجنب اللقاء بقادة البعث على الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلها هؤلاء لخطب ود المرجعية في النجف. أرادت النجف، عبر هذا الرفض، إيصال رسالة مفادها أنها تحتج بشدة على السلوك الوحشي للبعث،ولكنها في الآن ذاته رسالة تسعى إلى مخاطبة جماهير الطائفة؛ بأنها سوف تتقدم بقوة لشغل الفراغ الذي تركه انهيار الحزب الشيوعي بعد انقلاب عارف الأول. وهذا ما تجسده زيارة سامراء السنية التي تحتفظ بمرقدين من مراقد أئمة الشيعة: مرقد الإمام الهادي والإمام العسكري.

تحولت زيارة الحكيم إلى تظاهرة هائلة شارك فيها تجار الشيعة بنشاط، عندما نظموا حملة تبرعات وأقاموا الولائم في كل مكان بلغه الموكب في طريقه من النجف ماراً بكربلاء فبغداد، حيث افتتح المرجع الأعلى سلسلة من المساجد. وعلى خلاف ما اعتقد بعض السياسيين العراقيين؛ فإن احتجاج الحكيم الصامت والذي عبر عنه برفض اللقاء بالبعث، ليس مرده المخاوف من استغلال فتواه ضد الشيوعيين، فهذا أمر لا يعينه كما نتصور؛ بل مرده سلوك الميليشيات البعثية الوحشي الذي نشر الرعب في العراق كله. وفي هذا النطاق من الاحتجاج، سعت النجف إلى استغلال أجواء النقمة الشعبية على سلوك البعث وانهيار الشيوعيين، أي إلى استغلال ظروف انهيار الموجتين الجماهيريتين

المتقاتلتين، من أجل تقديم نفسها كقوة مجتمعية وحيدة داخل الطائفة وداخل المجتمع.

ها قد حانت الفرصة للمرجعية في النجف، لكي تقوم بتنظيف البيئة الطائفية من نفوذ الجماهيريات العقائدية،ولكي تعود إليها بقوة بعد أن تطهرت من الشيوعيين والبعثيين على حد سواء. ابتداء من هذا الوقت، سوف يبرز حزب الدعوة الإسلامية الشيعي كأهم حزب جماهيري طائفي. أنه حزب الجماهير الطائفية المفتونة والمُغرمة بفكرة كونها تمثل أغلبية المجتمع. وسوف تُبين الأحداث أن حزب الدعوة، الذي كان حزباً مغموراً منذ الخمسينات، وأخفق في التنافس مع الأحزاب الجماهيرية كالشيوعي والبعث وحركة القوميين في نطاق جاذبية الأفكار، ولم يتحول إلى قوة جماهيرية إلا بعد واقعة زيارة الحكيم (عندما استغلها بنجاح وعمل عل قيادة حشودها الجماهيرية المواكبة للزيارة) قد أصبح اعتباراً من هذا الوقت هو الحزب الجماهيري الوحيد الممثل للطائفة.

وبذلك بدأت تتشكل ملامح حقبة جديدة في الحياة السياسية في العراق: لقد جاء الحزب الطائفي الحقيقي أخيراً ليزيح عن طريقه الحزب الطائفي المزيف ـ الشيوعي ـ الذي تسلل إلى البيئة الشيعية. وكما في الأساطير والحكايات الشعبية؛ فإن البطل الحقيقي لن يظهر إلا بعد وقت طويل من انتصار البطل المُزيف، من أجل أن يقوم بإزاحته وتحرير الجماهير من عقائده وشعوذته وأفكاره السامة. كان الحزب الشيوعي والبعث، في نظر حزب الدعوة، يمثلان من المنظور الرمزي صورة الأعور الدجال ـ في المثيولوجيا الشيعية ـ بينما رأى هو إلى نفسه، في صورة المهدي المُنتظر والمخلص الذي جاء إلى جماهيره. وابتداء من هذه الحقبة سوف تتبلور في الحياة السياسية والاجتماعية في العراق، أولى الأفكار والتنظيمات السياسية؛ وذلك بفضل

انزياح الأحـزاب والأفكـار العقائديـة الشـيوعية والعروبيـة عـن بيئاتهـا الـتي ترعرعت فيها، وبفضل إخفاق الفكرة الجماهيرية كصانعة للديمقراطية.

لم يكد يمضي وقد طويل على التحالف البعثي ـ الناصري الـذي أطـاح قاسم؛ حتى قام عبد السلام عارف المُنصبّ باتفاق الجماعـات القوميـة رئيسـاً للجمهورية، والذي انهار حلمه بالوحدة الفورية مع مصر كلياً ـ إثر تّمنع عبد الناصر المُعلن عن إبرام وحدة حقيقية مع العراق ـ بالانقضـاض علـى حلفائـه البعثيين وأذاقهم من الكأس التي أرغموا المجتمع كله على التجـرع مـن سمهـا الزعاف. لقد أطاح بهم في انقلاب عسـكري صـاعق حـل بموجبـة المليشـيات المُسلحة (مليشيات الحرس القومي) سيئة الصيب؛ وشهر بها وفضح جرائمها وطاردها. بيد أن عارف لم يكد، هو الآخر، يهنأ بانتصاره طـويلاً حتـى خطفـه الموت بصورة غامضة، عندما كان يحلق بطائرة هليكوبتر فوق بغداد. لم يـتمكن عارف الأول من إنجاز أي تغيير حقيقـي، لا في الحيـاة السياسـية ولا في الحيـاة الاجتماعية؛ واتسمت سنوات حكمه بوجـه الإجمـال بكونهـا سـنوات انطفـاء جذوة المشاعر والحماسات للعمل العام. وربما تراجعت وإلى حـد بعيـد فكـرة ومعتقدات العامة والنخب عن مكانة العراق في العالم العربي. لم يكـن للعـراق في عهـد عـارف الأول وزن سياسـي أو تـأثير في مجـرى السياسـة الإقليميـة والدولية؛ وكان حضوره كدولة قائدة باهتاً واضعف مما كان عليه الحال في عهد نوري السعيد؛ الذي يظل له الفضل ـ بالرغم من كل ما يقال بحقه ـ في وضـع العراق على خريطة الأحداث كلاعب هام في السياسة الإقليمية. فور الإعلان عن موت عارف الأول في حادث سقوط طائرة الهليكوبتر، باشر قـادة الجـيش وبعض السياسيين الإعداد لمرحلة ما بعد عارف الأول. وبعد مـداولات سـرية تمّ اختيار شقيقه عبد الرحمن عارف لزعامة البلاد؛ وبذلك أسدل السـتار علـى مرحلة رهيبة من الصدام العنيف بين الجماهيريات.

القرامطة الجدد
يساريون عند بحيرات البترول

مع عارف الثاني 1966 ستبدأ حقبة جديدة يتواصل فيها تلاشي كاريزمية القائد، بالتوازي مع تلاشي وتآكل كاريزمية الدولة. هاقد عاد العراق مرة أخرى، لينزوي ثانية وبعد انجلاء غبار المعارك الدامية بين العقائديين المتنافسين في الشارع، في دولته شبه البولندية حبيس طموحات وأحلام لن تتحقق. ولكن، وفي الآن ذاته لتبدأ حقبة جديدة في الحياة السياسية لا أثر فيها تقريباً للأحزاب الجماهيرية، التي أضحت الآن أكثر ضعفاً وهواناً. فالبعث حطم الحزب الشيوعي، بينما تولى عارف الأول تحطيم البعث في انقلاب 18 تشرين الأول / اكتوبر 1964. على هذا النحو عاش العراق السنوات الخمس الممتدة ما بين1963 – 1968 من دون أدوار أو طموحات أو آمال بالتحديث، ولكن بسلام داخلي يتحسّر عليه العراقيون حتى اليوم. لقد تبدى قبول العراقيين لحاكم ضعيف مثل عارف الثاني، وساسة يتحدثون بلغة ليبرالية مثل رئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز، وبعد أقل من عقد على ثورة تموز / يوليو ولغتها الثورية؛ وكأنه تكفير عن سنوات من ضياع الفرص بالتقدم والحداثة والإصلاح والهدوء؛ وربما كتعبير أو استجابة ولو من طرف خفي، لرغبة مكبوتة في المجتمع بأسره بإحداث قطيعة مع عهد الأحزاب الجماهيرية، ومليشياتها المسلحة وجماهيرها المكفهرة الوجوه والغاضبة، والتي روعت المجتمع وأغرقته في مذابح متواصلة وصراعات لا عقلانية، كانت تنتقل وتتفشى كالوباء من مدينة إلى أخرى. ارتأى باحث عراقي (انظر رسالة عامر العاني إلى

المؤلف والتي سيتم اللجوء إليها كشهادة شخصية في هذا الكتاب مراراً)[14]:
إن اختيار رجل القانون عبد الرحمن البزاز كرئيس للوزراء يمثل ـ على نحوٍ ما ـ محاولة أخيرة من الدولة لتخطي العنف الجماهيري في هذه الحقبة. وهذا تقدير حصيف ومقبول تماماً. بيد أن البزاز واجه منذ البداية رفضاً مُبطناً أو شبه معلن في بعض الحالات، من معسكرين، الأول:

البيروقراطية العسكرية ـ كبار الضباط الذين تمكنوا خلال الفترات الماضية من تثبيت مواقعهم في إدارة الجيش وفي الحياة السياسية ـ. وكذلك ومن جانب جماعات مدنية، كانت قد وجدت نفسها في وقت سابق أيضا في مواقع المسؤولية؛ وقد باتت الآن مع صعود البزاز أكثر شعوراً بالخطر على مصالحها.

أما المعسكر الثاني:

فقد تمثل في الحزبين الجماهيريين الكبيرين البعث والشيوعي. إذ يبدو أن صعود دور البزاز في الحياة السياسية العراقية في هذه الحقبة، كان يمثل هو الآخر، نوعاً من خطر ليبرالي بالنسبة للحزبين المُنهمكين ولكن الواقفين مع ذلك على طرفي نقيض.ولذا ـ كما ارتأى العاني ـ شعر الحزبان كل من موقعه وعقيدته، أن، إشاعة نهج سياسي ليبرالي جديد في البيئة السياسية التقليدية، قد يحمل في أحشائه مخاطر مباشرة على تصوراتهما الإيديولوجية. وفي هذا السياق؛ فإن لمن الهام للغاية لفت الانتباه إلى أن الحقبة البزازية الخاطفة، رسخت الآمال والأحلام بدولة القانون في العراق عند جمهرة واسعة من الشباب والمثقفين؛ إذ كانت ـ بحق ـ حقبة ازدهار نسبي لبعض قيم ومفاهيم

[14] ـ العاني (عامر) رسالة شخصية للمؤلف بتاريخ 2-10-2003. والعاني تلميذ الدكتور علي الوردي، باحث وسياسي عراقي يعيش في باريس. رسالته إلى مؤلف الكتاب هي خلاصة معايشة شخصية للتجربة ومن هنا أهميتها، فهو ليس مجرد مراقب للإحداث، بل مشارك فيها.

الحرية. وقد لفت عامر العاني انتباهي في هـذا الإطـار، إلى الـدور الـذي لعبـه ملحق جريدة الجمهورية في بلورة أفكار النخبة الثقافية لا على الصعيد الأدبي والفني، وإنما كذلك على صعيد أدوارها السياسية. وبالفعل، فقد شهدت الحياة الأدبية والفكرية في هذه المرحلة ولادة الحداثة الأدبية في العراق. وجرى بشكل جذري، وربما على نحو هو الذروة في الجرأة؛ القطع مع قيم الماضي الأدبية ومع أشكالها وتعبيراتها التقليدية والكلاسيكية، والانتقال إلى أنمـاط أدبيـة وشـعرية وفكرية جريئة وراديكالية.

ولذلك يمكن للمؤرخ أن يلاحظ خلال هذه الحقبة القصيرة والخاطفـة، كيف أن أفكار البزاز الليبرالية وفـرت الأرضـية الضـرورية للانطـلاق بالحيـاة الأدبية نحو آفاق جديدة غير مسبوقة، سوف تعرف بحقبة أدب الستينات. وهذه الحقبة الأدبية، لا تزال من حيث الأثر الذي تركته، فاعلـة بصـورة لا تصـدق. كانت قصص عبد الرحمن مجيد الربيعي الشاب القادم من الناصرية في الجنوب، والذي خرج لتوه من تجربة مُحزنة في الحزب الشيوعي العراقـي، واحـدة مـن أكثر مفاجآت هذه الحقبة إثارة للنقاش والسـجال. حطمـت قصـص الربيعـي الشكل التقليدي للسرد القصصي لا في العـراق وحـده، بـل في العـالم العربـي بأسره، وكشفت عن إمكانيات جديدة لم يكن بالإمكان تلمسها. وبصرف النظر عن التقييمات النقدية النهائية لهذه القصص، وبقطع النظر كـذلك عـن الآراء التي قيلت أو ستقال في المستقبل عن أهميتها أو قيمتها الحقيقية، وما إذا كانـت جديرة بالقبول والرضـا أم لا؛ فـإن ممـا لا شـك فيـه أن أقاصـيص (السـيف والسفينة) ثم (الظل والرأس) كانت ثورة أدبية بأتم المعاني على صعيد الشكل الأدبي في هذا الوقت، وبينما كان الربيعي يطرح تصوراً أدبيـاً جديـداً للقصـة ولشكلها الفني، يتخطى تصورات أجيال سابقة تمتد من محمود أحمـد السـيد في

مطالع القرن قبل الماضي وصولاً إلى معاصريه؛ كان محمد خضير يرسل من البصرة أولى قصصه الثورية التي ستنشر في ملحق الجمهورية بحفاوة خاصة وتنال أول جائزة أدبية هامة.

حدثت قصص محمد خضير، هي الأخرى، انقلاباً شاملاً وموازياً مكنّ من الانتقال من الواقعية التقليدية بتصوراتها السوفياتية الجامدة إلى الواقعية الجديدة. والأمر ذاته ينطبق بكل تأكيد على أجيال جديدة من الشعراء العراقيين، الذين سطعت نتاجاتهم الشعرية بقيم أدبية وفكرية غير مسبوقة. وفي الواقع لم يتوقف الدارسون للحياة الأدبية العراقية في هذه الحقبة، ويا للأسف، أما ظاهرة لافتة ومثيرة وهي أن روح التجديد التي بعثتها هذه الكتابات والنتاجات الشعرية والقصصية، في أوصال حياة أدبية تراخت مع كل ضربة من ضربات العنف الاجتماعي والسياسي؛ لم تصدر عن كتاب مدينيين بل عن كتاب قادمين من الريف أو أطراف المدن إلى العاصمة. وحتى اليوم لا تزال هذه الظاهرة مستمرة، إذ أن معظم الأعمال الأدبية الثورية والتجديدية في الشعر والرواية والقصة وأغاني المطربين، هي من خلق كتاب وشعراء ينتمون إلى بيئات فلاحية وريفية فقيرة، ومن أحزمة الفقر المُنتشرة حول العاصمة في الغالب. ومن النادر أن يعثر المؤرخ على أثر أدبي تجديدي وكبير خارج هذه البيئة، ربما باستثناء أعمال فؤاد التكرلي البغدادي الخارج لتوه أيضاً من تجربة محزنة مع الحزبيين الجماهيريين. بوجه العموم كان الشبان ـ القادمون من الريف إلى بغداد العارفية ـ البزازية، أو الذين عاشوا معظم حياتهم في الجنوب، وإلى حد ما بعض مدن الشمال، هم قادة التجديد الأدبي والثقافي والحداثة الأدبية. في هذا الوقت اعتنق الكثير من الأدباء والكتاب، وبعضهم ممن خرج مهزوماً من الحياة السياسية أثر انقلاب شباط / فبراير 1963، أفكاراً ذات

طبيعة إشكالية مثل الفلسفة الوجودية (فلسفة سارتر، كامي). حتى أن واحدة من مقاهي العاصمة بغداد حصلت على شهرة واسعة النطاق بفضل اللقب الذي أطلق عليها: مقهى الوجوديين أو مقهى المُعقدين ـ نفسياً ـ عندما كان هؤلاء يتخذون منها مركزاً لتجمعهم. والمثير للاهتمام في نطاق هذه الفكرة أن المثقفين الشيوعيين المتمردين على ماضيهم السياسي، أو المتمردين على الحزب وحسب، كانوا يعقدون صداقات حميمة مع أقرانهم من المثقفين البعثيين، الذين كانت تتنازعهم الأفكار ذاتها تقريباً عن التجديد، ويجدون في الحياة الأدبية مجالاً رحباً لتجربة إمكانيات المُصالحة. لقد وحدت الأفكار التجديدية وقيم الليبرالية الأدبية، بعد نحو عقد كامل من التشبث بالأيديولوجيا وتصوراتها للأدب، أعداء وخصوماً ما كان بالإمكان تخيل إمكانية للقائهم في فضاء فكري واحد. وفي العام 1967 وفيما العالم العربي يغرف في الحزن واليأس إثر هزيمة حزيران، حدث اشقاق كبير داخل الحزب الشيوعي العراقي. كان الانشقاق وليد توترات داخلية عنيفة على خلفية الهزيمة التي مني بها الحزب في العام 1963، وأصبح أثرها ضائعاً ومشرداً حيث وصلت بعض فلوله القيادية إلى عواصم أوربا الشرقية. إن موضوعات الصراع الداخلي، الذي فجر أول وأكبر انقسام في تاريخ الحزب جديرة بأن تقرأ من زوايا مختلفة. ومن بين هذه الزوايا المقترحة، سننظر في مسألتين:

المسألة الأولى:

وتتصل بالأثر الذي خلفه الصراع مع البعث والقوميين على تفكير قطاعات واسعة داخل الحزب الشيوعي؛ إذ استفاق الشيوعيون ومنذ وقت مبكر تقريباً من الصراع المتواصل (وتحديداً في مطلع العام 1946 في براغ) على حقيقة أن موقفه من فكرة القومية العربية، ليس صحيحاً ودقيقاً ولا نزيهاً

بما فيه الكفاية وإن انزلاقهم في الصراع ضد الناصرية لم يكن مُبرراً. ومع ذلك لم تصدر وثيقة نظرية ذات قيمة فكرية أن تحليلية يمكن أن يُستنبط منها، توجه جديد في العلاقات بين الحزبين الجماهيريين، ربما باستثناء بعض البيانات أو البلاغات أو الدراسات القصيرة الحزبية الطابع، الخالية من العمق الفكري. وهي دعت بشيء من الحياء إلى مراجعة بعض أفكر وسياسات الحزب. وبكل تأكيد بضغط من المثقفين في الحزب. ومع ذلك؛ فقد كانت لهذه الصحة المتأخرة قيمة عظيمة عندما تم إدراك الطابع المُدمر للصراع. وبصدد هذه النقطة، يمكن القول إن الصراع البعثي ـ الشيوعي ولد عرضياً، نوعاً من القناعات الجديدة لدى الطرفين، منها أن للطرف الآخر بعض الحق في أفكاره المطروحة. في هذه الأثناء كان حزب البعث يعيش انشقاقاً مماثلاً على نحو ما، مع تحول بعض قياداته وكوادره إلى الماركسية عقيدة خصومهم؛ بل إن الأمين القطري للبعث علي صالح السعدي، نفسه، كان على رأس المنادين بالماركسية التي جرى اكتشاف جاذبيتها في خضم القتال ضدها.

أما المسألة الثانية:

فإنها تتصل بتحول هذه الصحوة إلى ما يشبه الغرام المتبادل بين قوى جديدة من داخل الحزبين، كانت ناقمة بصورة لا توصف على تدهور الأوضاع الفكرية وعلى انزلاق الحياة السياسية إلى مستوى المهاترات وتحولها إلى ما يشبه الوقوع في حب العدو.

إن تاريخ الصراع بين الحزبين الشيوعي والبعث طوال هذا العقد 1958 – 1968 هو، ومن دون أدنى شك تاريخ صدام بين جماهيريتين عنيفتين استخدمتا كل الوسائل والأساليب شبه القتالية، من الاغتيالات إلى التجابهات الميدانية في الشارع. لقد اشتبكتا على نحو متواصل تقريباً فكرياً وسياسياً، ولكن

من دون أن يولد ـ هذا الصراع والاشتباك ـ أي نوع من الأفكار الجديدة. على العكس من ذلك، ساهم الصراع العنيف في تكريس التصورات والأفكار والصور النمطية عن بعضيهما. فكما ارتبطت صورة الشيوعي في المخيال القومي بأعمال السحل في الموصل وكركوك وبغداد؛ فإن صورة البعثي والقومي ارتبطت هي الأخرى، في مخيال الشيوعيين المقهورين، بجرائم الحرس القومي ـ مليشيات حزب البعث في العام 1963ـ وإزاء هذا التحول في علاقات القوة بين الحزبين خلال عقد كامل، فقد فرضت جملة من التغيرات والظروف الداخلية، على قادة وزعماء وكادرات حزبية، القيام بما يمكن اعتباره محاولات جدية لإحداث تغيير طفيف على شلك هذا التحول وزخمه في علاقات القوة.

ويبدو أن التحطيم المتواصل، وإنهاك واستنزاف القوى الجماهيرية في الحزبين وبالتعاقب؛ وخصوصاً بعدما تبين أنهما قد تعرضا إلى تصفيات عنيفة، هو الذي فرض على الأرجح مثل هذه المراجعة. كان الحزب الشيوعي قد خرج للتو مُنهمكاً ومحطم القوى من تجربة الصدام مع البعث إثر انقلاب شباط / فبراير1963، ولكن ليجد وبعد أكثر بقليل من عام إن خصمه قد خرج هو الآخر مُحطماً على يد عارف الأول، بعد أن كتب هذا نهاية درامية للعلاقة مع البعث في انقلاب 18 تشرين الأول / اكتوبر 1964. سوف تبرهن هذه التجربة المريرة للصدام بين الجماهيريتين أن أجنحة سياسية وتنظيمية داخل الحزبين الخصمين، ستقع، في النهاية، في غرام بعضها البعض، أي أن كل جناح من هذين الجناحين وقع في غرام خصمه. ما من صراع إلا ويولد نوعاً من ردود الأفعال العكسية التي قد تنتهي بالمرء، ومن دون إرادته، إلى اعتناق عقيدة العدو التي حاربها. ويبدو أن الحزبين لم يكونا استثناء في هذه القاعدة النظرية

التي سنبرهن تالياً على صحتها؛ ففي العام 1961 وفي ذروة الصراع والاشتباك العقائدي بين الجماهيريتين، تبلورت داخل البعث كتلة يسارية ذات أفكار عمالية هي كتلة الكادحين العرب، بنت تصوراتها عن نفسها بوصفها كتلة تصالحية تريد تفاهماً من نوعٍ ما مع عقيدة الخصم عبر جناح جديد من أجنحته.

ولأجل إلقاء مزيد من الأضواء على هذا التحول سنرسم هنا إطاراً تاريخياً مُقتضباً عن حالة ومواقف الحزبين.

في شتاء العام 1961 تمكن ستة من كادرات حزب البعث هم عبد الإله البياتي، وهناء العمري (أول فدائية عراقية تعمل في صفوف الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين وقد استشهدت في عملية جريئة) وعبد الأمير الشريفي عضو المكتب العمالي في البعث ومحمد الزيدي وحبيب الدوري وصفاء صادق، من ترتيب لقاء تدولي هام لبحث مشكلات الحزب الفكرية والتنظيمية. عقد الاجتماع في دار البياتي الذي استضاف المجموعة لبحث أوضاع الحزب. بعد أقل من شهر تمت الدعوة لاجتماع موسع حضره نحواً من ثلاثين كادراً كان من بينهم قيس السامرائي (الذي سوف يلعب دوراً بارزاً في الساحة الفلسطينية). كانت الفكرة المركزية التي هيمنت على الاجتماع الموسع، هي الفكرة ذاتها التي بلورها اجتماع الستة في منزل البياتي: بحث مسألة الإنباء المتداولة في صفوف البعث للتحضير لانقلاب يطيح قاسم. طرح الموسع، وبدلاً من فكرة الانقلاب، مسألة القيام بانتفاضة شعبية. ويبدو آن الاجتماع بنقاشاته الحيوية والخصبة ومحاولته ملامسة القضايا الحساسة في الحزب، قد أدى عملياً إلى إثارة موضوع فكر البعث. لقد استفاق المتجادلون في الاجتماع الموسع على حقيقة أن أفكار البعث ذات طبيعة ضبابية ومُشوشة، وإن الحزب

بتركيبته البرجوازية الصغيرة الراهنة لن يتمكن من النهوض بمهام راديكالية، وأن السبيل إلى ذلك يبتدئ بالمُطالبة بتحويل المكتب العمالي في البعث إلى جهاز حزبي فاعل. وكان هناك اقتراح بجعل المكتب من حيث التراتب الحزبي في مستوى فرقة حزبية وهي مرتبة متقدمة بلا شك.

يلاحظ عامر العاني نقلاً عن شهادة لعبد الإله البياتي نفسه، بعد اتصال جرى معه في باريس (اكتوبر / تشرين الأول 2003) إن أهم نقطة ركز عليها الاجتماع الموسع عند مناقشة هذا الاقتراح، كانت تتعلق بالمهام الفعلية للمكتب العمالي. كان هناك اقتراح هام للغاية يقول بضرورة أن يأخذ المكتب على مسئوليته، مسألة تحسين وتطوير العلاقات مع القواعد الجماهيرية للشيوعيين. كان المجتمعون الذين أعلنوا عن أنفسهم باسم: كتلة الكادحين العرب، يرون آن الجماهير الشيوعية هي ضحية من ضحايا القيادة الشيوعية، التي اتسمت في سلوكها السياسي بالذيليلة، وبالتالي فإن مخاطبة هذه الجماهير والعمل معها هو السبيل الحقيقي لإيجاد شراكة سياسية جديدة. جوبهت أفكار كتلة الكادحين العرب من جانب قيادة البعث، بالزجر والتعنيف وتم طردها من الحزب بتهمة ودود ميول فكرية متناقضة مع فكر الحزب التقليدي أو ما أصطلح عيه: آنئذٍ: وجود تخبطات ماركسية.

في الواقع، واستناداً إلى شهادة البياتي التي نقلها لي عامر العاني؛ فإن الكتلة لم تتبن الفكر الماركسي في هذا الوقت مُطلقاً، بينما أظهرت في المقابل، ميولاً يسارية عامة ذات طبيعة عمالية.

لسوف تندثر هذه الكتلة بعد قليل من الوقت فقط وتغيب عن المشهد السياسي، ثم ليدخل أعضاء بارزون منها في المنظمة العمالية الثورية. ويبدو أن صلاتها المُبكرة بالموضوع الفلسطيني، لعبت دوراً حاسماً في تسريع ذوبانها

وتلاشيها. فقد التحق قيس السامرائي ـ مثلاً ـ بحركة المقاومة الفلسطينية، الجبهة الديمقراطية، بينما يختار آخرون الانزواء بعيداً كما فعل البياتي. أما فؤاد الركابي الأمين القطري للبعث، والذي جرى إسقاط قيادته بعد فشل محاولة اغتيال قاسم، فقد وجه نفسه هو الآخر خارج الحزب وعقيدته. كان الركابي في أعماقه يتحرق شوقاً لهذه اللحظة، فها قد أصبح حراً بأكثر مما كان في الماضي لكي ينجز تحوله نهائياً إلى الناصرية. كان الركابي أسيراً لسحر الزعيم عبد الناصر ومفتوناً به وبأفكاره العروبية. وحين رتب لمحاولة اغتيال قاسم؛ فإنه قام بتنسيق كامل مع المصريين، بينما كان السوريون، رفاقه في القيادة القومية، يستمعون بدهشة إلى أنباء المحاولة من محطات الإذاعة. في هذا الوقت وبينما كانت كتلة الكادحين العرب تتبلور خارج البعث كتيار يساري مسحور بعقيدة الخصم الذي قاتله البعث، أخذ الركابي يشق طريقه مع عدد محدود من رفاقه باتجاه التحول كلياً كتيار ناصري، ولتتأسس حينئذٍ النواة الأولى لما يُعرف بتنظيم الحركة الاشتراكية العربية. على أن المُثير في هذه الانقسامات المُتتابعة التي نجمت عن الخلافات السياسية والتنظيمية داخل البعث، وبعضها له صلة مباشرة بفشل محاولة اغتيال قاسم؛ هو أن الحركة القومية في العراق بدت كما لو أنها تتشظى فعلياً أو تتوزع بين تيارين: بعثي وناصري. ولكن من دون أن تتول هذه الانقسامات إلى تعبير حقيقي ودقيق عن انقلاب فكري، أو حتى أن تكون تجسيداً لحراك فكري وثقافي داخلي؛ بمقدار كانت تجسيداً لأزمة أيديولوجية هي في النهاية، أزمة مجتمع المؤمنين العقائديين، الذين سدت في وجوههم الأبواب والخارج والحلول الفعالة.

وأكثر من ذلك، أن التيار الناصري الذي غادر صفوف الحزب، وجد نفسه وقد تشظى هو الآخر إلى مجموعة أحزاب صغيرة متعارضة. كان أياد

سعيد ثابت أحد أبرز اللاعبين في محاولة اغتيال قاسم والعقل التنفيذي لها، يترك صفوف الحزب ليؤسس حركة مؤتمر القوميين الاشتراكيين ويعلن عن نفسه كتيار ناصري، بينما يباشر رشيد محسن وخالد علي الصالح بتأسيس حزب الوحدة الناصري. بعد ثلاث سنوات فقط وفي العام 1964 مع انعقاد المؤتمر القومي السادس لحزب البعث، والذي شهد ولادة ما يعرف في تاريخ البعث الفكري بالوثيقة النظرية المُسماة المُنطلقات النظرية؛ عاش البعث بعمق أجواء أول انفجار علني للسجال الأيديولوجي في صفوفه؛ ففي هذا المؤتمر تمكن علي صالح السعيد بدعم من محسن الشيخ راضي وآخرين، من تمرير مصطلح الاشتراكية العلمية بدلاً من الاشتراكية العربية. كان اصطلاح الاشتراكية العلمية حِكراً على الشيوعيين، وهو اصطلاح فلكلوري يراد به نظرية ماركس عن الاشتراكية. وكما ارتأى العاني في شهادته، فإن تعليق ميشيل عفلق يأخذ دلالته الواضحة هنا عندما قال: إنني أشم رائحة جديدة وغريبة على فكر الحزب. وبالفعل فإن ما داعب أرنبة أنف مؤسس الحزب وفيلسوفه، لم يكن سوى الخيط الأول من الدخان في حريق فكري لايني يولد حرائق كثيرة. فمع فشل البعث في الاحتفاظ بالسلطة وهزيمته على يد عارف الأول، نشب خلاف جديد انتهى بخروج أمينه العام علي صالح السعدي إلى المنفى.

إن التيار الوحيد ـ داخل البعث ـ الذي أثار جدياً حينئذٍ مسألة فكر الحزب، وقام بمراجعة جريئة للبعثية الأولى، التي ولدت في مقهى الهافانا بدمشق بتأملاتها البسيطة في الحياة العربية، عمل على وضع عقيدته على طاولة النقاش، هو التيار الذي تبلور في بغداد ثم في دمشق ـ يا للمصادفة ـ بعد وصول السعدي إليها هارباً. يعزو عامر العاني (شهادة شخصية عن

الخلافات داخل البعث ـ رسالة خاصة للمؤلف في 2-10-2003) [15] على ياسين الحافظ المفكر اليساري السوري، فضل التأثير المباشر على أفكار السعدي البعثية؛ وفي تسريع تحوله إلى الماركسية عقيدة خصومه (ولنقل إلى ضرب من ضروب الماركسية في هذا الوقت هو القومية العربية المُغلفة بالأفكار الماركسية). والعاني في شهادته، يربط بين هذا التيار وبين تبلور تيار صغير ولد داخل السجن على أثر فشل محاولة انقلابية قادها العقيد عبد الكريم نصرت للإطاحة بعارف الأول في 8 آب / اغسطس 1964. وسرعان ما ظهر إلى السطح تيار يساري جديد من داخل البعث هو حزب العمال العربي الثوري. إن لهذه التسمية دلالة خاصة: فالأفكار العمالية في هذه الأثناء، والتي كانت حِكراً على الخصوم الشيوعيين أخذت تتردد في أرجاء مجتمع العقائديين البعثيين.

والمثير أن قائد الحرس القومي الضابط الطيار منذ توفيق الونداوي كان إلى جانب السعدي،من بين دعاة التصدي للبيروقراطية العسكرية المتربعة على عرش السلطة. وهو سعى في واحدة من المرات إلى التنسيق مع السعدي، وإقناعه بضرورة التخلص منهم بضربة واحدة من خلال قصف مبنى وزارة الدفاع حيث يتمركز العسكريون. وبذلك يكون البعث قد استفاق، جزئياً وفي وقت مُبكر، من صدمة الصراع العنيف مع الشيوعيين ليجد أن أفكار الخصم ليست،ولا يجب أن تكون مرفوضة كلياً ونهائياً وأن على البعث بعد كل هذه الأحداث أن لا يواصل، أو يستمر في النظر إليها كصورة نمطية لأفكار مُستوردة وخارجية. لقد وقع جناح من البعث عملياً، في غرام خصمه. ورمزياً، وقعت الجماهيرية البعثية في حب عدوها الجماهيرية الشيوعية، التي

[15] ـ العاني (عامر) مصدر مذكور.

نازلتها وقاتلتها وتصادمت معها صداماً دموياً في الشارع. عاش عامر العاني هذه التجربة بعمق وجداني وراقبها عن كثب في بغداد ثم في باريس التي أصبحت أهم مركز من مراكز تجمع التروتسكيين العرب الشباب. ولذا راح يتساءل: هل بوسع الحزب، أي حزب وفي مناخ من هذا النوع، أن يخلق ظروفاً جديدة حقاً لثقافة سياسية قابلة لإنتاج المعرفة؟ رأى العاني الذي التقى السعدي في دمشق لقاءاً عابراً، أن القائد المُطارد والمنشق عن حزبه كان بالفعل، شخصية كاريزمية وفي حدودها القصوى، شخصية ذات طابع شعبوي جذاب، ولكنه لم يكن قادراً على لعب دور المفكر أو الفيلسوف الجديد في حزب منقسم على نفسه.

ساعد هذا الجانب برأي العاني، في التفاف عدد من الكادرات البعثية حول الأفكار الجديدة للسعدي، والتي استلهمها من معلمه السوري ياسين الحافظ. في هذا الإطار من البين أن جاذبية الأفكار لعبت بعد انجلاء غبار المعارك والاشتباكات الدامية بين الجماهيريتين، دوراً مركزياً غير معهود من قبل. كانت الحاجة إلى إصلاح مفهوم السياسة حاجة حقيقية داخل البعث، وهذا ما يُفسر بعض أوجه وتجليات الصراع الداخلي الذي انتهى بقيام ونشوء منظمات يسارية وناصرية ناقمة وناقدة لفكر البعث. لم تعد أفكار عفلق وحدها قادرة على إعطاء جواب عن الواقع، فيما كانت أفكار عبد الناصر تبدو أكثر نضارة وهيبة ووعوداً بالنسبة لجيل من البعثيين العراقيين، المسحورين بكاريزما المصري وخطبه الحماسية بمقالات هيكل. (بصراحة هيكل في الأهرام القاهرية التي كانت تدخل كل بيت تقريباً في الأعظمية والجعيفر والعطيفية في قلب بغداد في مطلع الستينات). ومع ذلك؛ فإن جوهر التحويل في عقيدة البعث، بالنسبة لهذه الأجنحة، لم يُحدث أي أثر حقيقي وظل مقتصراً

على استبدال تصورات عمومية، بأخرى أكثر أو أقل عمومية. حتى الماركسية التي انتقل إليها السعدي كانت ماركسية عمومية.

وهكذا، استمت السنوات الخمس التالية لانقلاب شباط / فبراير 1963 حتى العام 1968، بكونها سنوات اكتشاف الأطراف المتصارعة لبعضها البعض. وكما تحول جناح من البعث بقيادة السعدي وتأثيره، ومباشرة بعد هزيمة البعث على يد عارف الأول إلى الماركسية ـ أو هكذا يدعى ـ كان جناح في الحزب الشيوعي يكتشف العروبة وينتقل رمزياً إلى اللحظة ذاتها: اكتشاف عقيدة الخصم القومي ـ البعثي.

إن هذا التزامن مثير بالفعل، إذ تمكن المتصارعون من اكتشاف سحر عقيدة الخصوم وربما الوقوع في غرام بعضهم البعض. ويبدو إن هذا الاكتشاف لم يكن تماماً وليد أو نتاج تأملات عراقية خالصة بالمآل المأسوي، نعني للصدام بين الجماهيريات العنيفة؛ بمقدار ما كان نتاج تأملات وصراعات فكرية بالدرجة الأولى جرت في المحيط العربي، قادتها أجنحة داخل حركة القوميين العرب في دمشق وبيروت وترددت أصداؤها في بغداد. في هذا الوقت كانت حركة القوميين العرب تعرض مصالحة تاريخية بين الفكر القومي والشيوعي، نشأت بفضلها جماعات ماركسية في الساحة الفلسطينية واللبنانية، ما لبثت أن تبلورت كقوى فعلية خلال السنوات الممتدة من 1964 حتى آب 1967. ولسوف تظهر في العام التالي 1969 فصائل فلسطينية ماركسية، كانت قد عاشت كل حياتها كفصائل قومية معادية للشيوعية. ولأن هذا التحول في أفكار حركة القوميين العرب وخصوصاً تيار نايف حواتمة ومحسن إبراهيم، تلازم مع تصاعد فكرة الكفاح المسلح كسبيل وحيد لمقاومة إسرائيل وتحرير الأرض العربية، فقد بدا منطقياً وإلى أبعد حد أن العروبة الجديدة المُسلحة

سوف ترتوي، وتشبع من النبع العذب لعقيدة عدوها القديم الذي قاتلته: الشيوعية؛ وهذه ستقدم للعروبة الجديدة كل ما يلزمها من آليات وخبرات فكرية، بل وتقدم لها كل ما يلزمها للتماهي مع خصمها الشيوعي: التسلح بالعقيدة الجماهيرية الشيوعية.

ويبدو إن فكرة المصالحة هذه، قد ترددت بقوة في بغداد ولندن وبراغ، حيث عاش أحد قادة الانشقاق الشيوعي ـ عزيز الحاج ـ هناك، ضيفاً على الحزب الشيوعي الجيكوسلوفاكي سوية مع قادة ما يعرف بالجناح اليميني في الحزب. والمثير للاهتمام أن الجناح المُتهم اليمينية سارع وتحت تأثير المنظرين السوفيت، إلى تبني خط سياسي مغاير يقوم على القبول مع بعض التحفظ، بخطط عبد الناصر الاشتراكية التي وجدت من يحاكيها في بغداد العارفية. وهذا ما كان يعني نوعاً من التصالح مع الجماهيرية القومية والبعثية استطراداً. لكن المثير أكثر أن واحدة من أسباب الانشقاق داخل الحزب الشيوعي، والذي سيقوده الحاج بنفسه، تتصل بالموقف ـ مما دعاه الحاج بالقيادة اليمينية في الحزب من الخطوات الاشتراكية التي أقدم عليها عارف الأول. مثل هذه الاشتراكية نظر إليها قادة الجناح المُنشق بكثير من الريبة والرفض والاستخفاف، لأنها كانت تتأسس على قواعد فكرية ومنهجية، تفضي في النهاية إلى هيمنة رأسمالية الدولة لا أكثر. بعد وقت قصير فقط من صدور بيان للجنة المركزية (في ما بعد سيُعرف بخط آب / أغسطس 1964. الداعي إلى انخراط الشيوعيين في أجهزة الاتحاد الاشتراكي في العراق ودعم إصلاحات عارف الاقتصادية ـ الاشتراكية، تفجرت الأزمة في الحزب الشيوعي وراحت تتفاعل خلال أعوام 1964ـ 1967، وفي هذه السنوات كما رأينا كان البعث نفسه يعيش غلياناً داخلياً.

لسوف تتبلور توترات مجتمع الشيوعيين العقائديين، الفارين من انقلاب شباط / فبراير البعثي. تالياً، في صورة انشقاق كبير بقيادة الحاج العائد من براغ إلى بغداد. كانت السنوات الثلاث الفاصلة بين إعلان خط آب / أغسطس 1964 وإعلان الانشقاق عام 1967، وحيث عاش الحزب الشيوعي أجواء أزمة عميقة فكرية وسياسية وتنظيمية، شلت قدرته على التحرك تقريباً؛ هي بحق سنوات نقاش خصب وحيوي ونادر. لقد انتقل الصدام أو تحول مجراه، من صدام بين الجماهيرات إلى صدام فكري داخلي. وهذه المرة، لم يخلو الصدام الداخلي من أساليب عنيفة، فقد قام المنشقون بقيادة الحاج بسلسلة من الاعتقالات وعمليات الخطف طاولت بعض أعضاء ما دعي بالقيادة اليمينية مثل زكي خيري وبهاء الدين نوري. وحتى اليوم يُجادل الحاج دون كثير جدوى، للتنصل من نتائج أعماله الصبيانية تلك، وذلك من خلال تكرار القول بأن هذه الاعتقالات التي قام بها ضد أعضاء في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي، لم تكن عملاً عنيفاً وإنما هي تدابير احترازية. (يمكن العودة إلى مساجلات الحاج حول هذه النقطة في كراسته: ذاكرة تحت الطلب، باريس 1997 من دون ذكر دار النشر).

في العراق الخارج للتوّ مرهقاً من صدام الجماهيريات العنيف، شقت القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي ـ وهذا اسم الجماعة المُنشقة مع الحاج ـ طريقها بثبات ومن داخل المجتمع العقائدي الشيوعي الصغير، لتقدم نفسها كجواب ثوري ابتداء من العام 1967. في هذه الأثناء نشأت في بغداد مجموعة راديكالية من بقايا البعثيين أطلقت على نفسها اسم المنظمة العمالية الثورية. تلقت المنظمة الوليدة دعماً جيداً من التروتسكيين العرب في لندن، وتحديداً من الشبان العراقيين اليساريين البعثيين والشيوعيين على حدٍ سواء، إذ

كانوا يُعيدون طبعة أدبيات المنظمة ويسهرون على توزيعها ونشرها، كما لو أنها كانت تنسج كلياً مع أحلامهم وأفكارهم. كانت المنظمة الجديدة مُحاكاة بارعة لأفكار وعقائد الثوريين العماليين في العالم والعالم العربي بشكل خاص؛ وربما بدت تعبيراً ـ مُمنهجاً بعض الشيء ـ عن التحول إلى أفكار الشيوعية والاشتراكية والعمالية في أوربا. يلاحظ عامر العاني في شهادته الآنفة، أن هذه المنظمة ضمت فضلاً عن بعض العناصر من أصول بعثية مباشرة، مجموعة من بقايا منظمة الكادحين العرب التي كان قيس السامرائي أحد أبرز قادتها. وإلى جانب هؤلاء كانت هناك جماعة صغيرة من المثقفين اليساريين العراقيين التروتسكيين، تشق طريقها هي الأخرى، وتستعد لملاقاة سائر المجموعات المماثلة لتتشكل منذئذٍ المنظمة الثورية العمالية.

على هذا النحو امتزجت العروبة السياسية الجديدة، وتفاعلت أكثر فأكثر مع فكر القيادة المركزية ونزعتها الثورية إلى الكفاح المسلح، وهي أسلوب غير معهود في التفكير الشيوعي التقليدي (بينما ينتسب إلى تقاليد الجماعات اليسارية في أمريكا اللاتينية). كانت المنظمة الثورية العمالية كما ارتأى العاني، أكثر راديكالية بين المجموعات البعثية والقومية المُنشقة، وقد لعبت مجموعة لندن دوراً نشيطاً على صعيد إنشاء مُقاربة فكرية وسياسية وتنظيمية مع القيادة المركزية ـ الشيوعية ـ ويبدو أن هذه المقاربة انتهت إلى قبول بعض أعضاء المنظمة العمالية الثورية في الجسم السياسي والعقائدي الجديد: القيادة المركزية. هذا التلاقي في إطار النخب المنفية المُشبعة بالفكر اليساري، عبر ببلاغة عن تعطش جيل من السياسيين العراقيين إلى تقدم حلول فكرية لأزمة السياسة في العراق بما هي أزمة مفهومية. ولذا عثر هذا الجيل من المناضلين على جواب في عقيدة الخصم نفسه الذي قاتلوه. على هذا النحو اكتشف جيل من البعثيين

مزايا ثورية في عقيدة الخصم الشيوعي وتحولوا إلى جزء من أجزاءه، وراحوا يقاتلون رفاقهم القدامى من أجله؛ بينما اكتشف جيل آخر من الشيوعيين مزايا مُماثلة في عقيدة خصمهم البعثي العروبي، ورحبوا بانتقاله إلى صفوفهم وبمساهمته في المعركة ضد الحزب الشيوعي الرسمي.

عني هذا التلاقي، ومن منظور رمزي خالص، نوعاً من اللقاء بين جماهيريتين عنيفتين، في الأصل، تقاتلنا بشراسة طوال أكثر من عقد من العام 1958 حتى العام 1978، ولكنه ظل، مع ذلك، مُعبراً عن نمط محدود من التحول الفكري والتنظيمي؛ فقد اكتشفت الأجنحة المنشقة على مجتماعاتها العقائدية على الضفتين الشيوعية والبعثية، أن هذه المجتمعات العقائدية المُغلقة والصغيرة تعيش أوهاماً أيديولوجية وأنها ميتة إكلينيكيا. وفي هذا الإطار الرمزي للتحول في الأفكار، أتضح أن الجماهيريات العنيفة القديمة قد ولدت جماهيريات جديدة صغيرة ومبعثرة ولكن أكثر شراسة.

بهذا المعنى جاءت الأفكار الجديدة لتلعب، وبالضد من كل محاولة للتأمل والعقلانية وإعادة النظر في مفهوم السياسة؛ دوراً تأجيجياً للمشاعر المُلتهبة ولتضع البلاد مرة أخرى في قلب الدوامة نفسها. هذه المرة، وبدلاً من الجماهيريات القديمة المُنهمكة من الصراع، ولدت جماهيريات فتية أكثر شراسة وعنفاً تنادي بتحويل العراق إلى ساحة حرب أهلية ثورية على النموذج الأمريكي اللاتيني.على أن هذا التحول عني، في المقابل، حراكاً ثقافياً شديد الحيوية في صفوف الراديكاليين الشباب في العراق، الذين نقموا من أحزابهم وفضلوا العيش إما في المنافي أو في أوكار سرية. وتتجلى أهمية وحيوية هذه الأفكار التي تعفرت بدماء زكية وطاهرة لشهداء شباب وآلام لا تصدق في السجون، في أنها عبّرت وبقوة عن تطلع المجتمع العراقي إلى الخلاص من

المأزق السياسي. كانت الأزمة السياسية في أنصع صورها، تتجلى كأزمة سياسية واجتماعية شاملة، فقد وصل العراق الكاريزمي إلى أحط عصوره وتم تهميش دوره في السياسات الإقليمية والدولية. وبالطبع ليس بوسع المرء في هذا السياق، إلا أن يُلاحظ أن أحد أهم أوجه وتجسيدات هذا الحراك الثقافي، وأكثر تمثلاته قوة، إنما تمكن في تعاظم الميول داخل المجتمع العراقي نفسه للعب دور أكثر حيوية في إطار الصراع على مستقبل العراق. لقد أيقظت هذه التحولات ميولاً ونزعات وتطلعات كانت خاملة؛ وراحت تؤجج الصراع لا حول مسألة بعينها كالوحدة مع مصر مثلاً؛ بل حول مستقبل العراق برمته.

ولذا يتوجب النظر إلى هذه التحولات، وبصرف النظر عن الأخطاء هنا وهناك، على أنها عبرت ببلاغة تامة عن الدور الذي يمكن أن تلعبه الأفكار الجديدة؛ وفي الآن ذاته عن الطاقة المُذهلة التي يختزنها المجتمع في داخله. إن إخفاق برامج التحديث وفشل التنمية والتدهور المُريع في الحياة العامة واستفحال الأزمة الاقتصادية وانزلاق فئات وطبقات المجتمع نحو التهميش 0 بلغت البطالة مثلاً في هذه السنوات ذروتها وتجاوز عدد الشباب من خريجي الجامعات الذين لم يعثروا على فرصة للعمل نحو مئة ألف شاب) هي الحاضنة التي ولدت فيها جماعات اليسار العراقي أي الجماهيريات الجديدة العنيفة.

يتبقى في هذا الصدد النظر بعمق أكبر وبقليل من الحماسة، إلى مسألة أخرى شغلت اليساريين العراقيين، وهي تتصل بنيوياً بفكرة الكفاح المسلح ذاتها كما تردد صداها داخل العراق. كانت فكرة خوض حرب عصابات انطلاقاً من أهوار العراق في الجنوب، وتنظيم جيش من الفلاحين ومن صيادي الأسماك الفقراء للإطاحة بحكم عارف الثاني، الضعيف وشبه المعزول؛ فكرة صبيانية بأتم ما في الكلمة من معانٍ كما ستبرهن الأحداث. وأريد في هذا

الصدد أن أثبت الرأي التالي: إن فكرة الكفاح المسلح التي نادت بها القيادة المركزية ـ وهذا هو الاسم الذي اختاره الفريق المنشق عن الحزب الشيوعي الرسمي لنفسه ورفض التخلي عنه إلى النهاية ـ كانت رجع صدى لسلسة من الأفكار والتصورات الرائجة آنذاك في العالم والوطن العربي بعد هزيمة حزيران / يونيو 1967. ولذلك ستبدو عند تشريحها، كما لو كانت أول محاولة في الفكر السياسي العراقي لمحاكاة أسلوب الكفاح المسلح الفلسطيني، الذي نادت به حركة القوميين العرب المُتحللة إلى فصائل وحركات مقاومة. وفضلاً عن ذلك هي محاكاة لأسلوب العدو العقائدي نفسه، الانبهار به والاستسلام لإغرائه.في الآن ذاته، فإن فكرة الكفاح المسلح كما ولدت في أهوار العراق (جنوب) كانت تجسيداً لسحر الغيفارية. بالطبع، لم يكن العراق في عهد عارف الثاني، لا من حيث أوضاع السكان ولا طبيعة الأرض ولا من حيث موضوع الصراع نفسه، شبيهاً بفلسطين المحتلة، كما لم يكن شبيهاً لا من حيث الثقافة ولا طبيعة السكان بكوبا أو بوليفيا. ولذلك بدت الفكرة مقطوعة السياق مع الداخل العراق ـ المحلي، غريبة ومثيرة للدهشة والتساؤل على صعيد البيئة كما على مستوى الثقافة السياسية، وتطبيقاً ميكانيكياً تعسفياً لأساليب تنتسب إلى ثقافة وظروف الخارج. وسنرى تالياً كيف أن هذا المأزق فرض على المثقفين اليساريين العراقيين المشاركين في الكفاح المسلح، ومن أجل تبرير الفكرة والترويج لها ولمنافع هذا الأسلوب النضالي؛ أن يُفتشوا داخل التاريخ عن ثورة شبيهة، يمكن القيام بمُماهات ماكرة معها قصد البرهنة على عراقية فكرة الكفاح المسلح.

لم يجد هؤلاء سوى ثورة القرامطة التي هددت عاصمة الخلافة العباسية في أواخر أيامها (عصر المقتدر الضعيف والمُضطرب في القرنين التاسع

والحادي عشر). كانت العودة إلى التاريخ المحلي تروي ظمأ جماعات، تمّ تهميشها في المجتمع كما في علم الحزب العقائدي الداخلي، المُغلق والمُسيطر عليه من جانب قادة لم يكونوا يتمتعون بمؤهلات حقيقية. وبعضهم كان من أبطال وصناع سياسة الشعارات البذيئة في نهاية الخمسينات مثل عزيز الحاج نفسه. ولذلك انكب الثوريون الجدد على دراسة التاريخ العراقي القديم، ولكن ليتوقفوا عند ثورتي الزنج والقرامطة؛ وهما ثورتان متزامنتان وقعتا في وقت متقارب تماماً ضد الخلافة العباسية في بغداد، وانطلقتا ويا للمصادفة من الجنوب في البصرة والأهوار. ولقد تسني لي شخصياً اللقاء ببعض المشاركين في ثورة الكفاح المسلح بعد إخفاقها بنحو سنتين؛ لاكتشف أن كثرة من هؤلاء، وبعضهم من فلاحي الناصرية أو من معلمي المدارس الابتدائية هناك، لم يكونوا يعرفون أي شيء حقيقي لا عن الكفاح المسلح ولا عن القرامطة ولا ثورة الزنج، التي ظل المثقفون اليساريون يتشدقون بها وبأخبارها أما الفلاحين كما لو أنها وقعت بالأمس. ومع ذلك استمعت منهم إلى الفكرة ذاتها: التماثل بين ثورتي القرامطة والكفاح المسلح.

لقد كانوا يؤمنون إيماناً صادقاً وحقيقياً بأنهم يخوضون معركة، هي استطراد في معركة عراقية قديمة خاضها أجدادهم ضد المركز انطلاقاً من الأطراف في أقصى الجنوب.

بيد أن أكثر الأفكار سحراً وجاذبية في هذه المُطابقة، إنما هي أفكار العدالة والاشتراكية التي ألبست، حينئذٍ، ثوباً عربياً ـ إسلامياً، ولم تعد تردادا ًلمقولات ماركسية مألوفة. ولأن ثورة القرامطة المُلتبسة والتي أفرط المُستشرقون الأوربيون في تعظيم أفكارها الاشتراكية، وبالغوا إلى حدود بعيدة في قيمة أهدافها الاجتماعية، ثم طور الشيوعيون أسطورتها الاشتراكية، لم تصل إلى

هؤلاء إلا عبر قراءة استشراقية، فقد بدت الحاجة مُلحة إلى تقديم قراءة عراقية ـ عربية للثورة بديلة ومضادة. ومع ذلك؛ فإن هذه القراءة المقترحة لم تبلـغ إلا هدفاً محدوداً، ولم تتمكن من تجاوز السقف الذي وضعه ميكال يان دي خويـه، المُستشرق الهولندي (الذي كتب أهم كتاب عن القرامطة في العـام 1862 ثـم أعاد صياغته في العام 1886). كان كتاب دي خويه أهم مصـدر مـن مصـادر القراءة الجديدة للثورة، وإنْ لم يكشف عنه بعض الكتـاب العـراقيين والعـرب حياء. كانت أفكار خويه تتردد من دون ذكر اسمـه في مؤلفـات بعـض كتـاب التاريخ العربي، ومع ذلك فقد وصـل هـذا المصـدر مـن خـلال كتابـات هنـا وهناك. ولذلك تبدت القراءة العراقية ـ العربية لثورة القرامطة، بكل أبهتها من الإفراط المُبالغة، كما لو كانت إعادة إنتاج للقراءة الإستشراقية. وكانـت تلـك واحدة من المفارقات المثير في الثقافـة العراقيـة والعربيـة؛ إذ تم الاسـتغناء عـن أفكار استشراقية غريبة عن العدالة والاشتراكية من أجل التقرب من الجمـاهير وثقافتهـا وموروثهـا؛ لصـالح أفكـر مماثلـة مُسـتمدة مـن تـاريخ العـراق والعرب.ولكن ليتضح أن هذا الاستبدال كان نوعاً من التزوير والتزييف، لأنه مبنى على مُبالغات وتصورات استشراقية في الأصل.

وفي هذا السياق، يجدر بنا التوقف عند الطبيعة الخاصـة لهـذه المُطابقـات الحميمة والعزيزة على القلوب؛ والتي قام بها المثقفون اليساريون ومعظمهم من أبناء الشيعة، إذ أنها صدرت عن نمط من الولاء للبيئة الشيعية حيـث انـدلعت هناك الأعمال المُسلحة الأولى. هذا الولاء يمكن رؤيتـه ببسـاطة وقـد تجسّـد في صورة مراجعة لتاريخ الشيعة من خلال نموذج ثورة القرامطة. ولكنهـا بـالطبع مراجعة بشروط اليسار العراقي. وأريد، في هذا السياق، أن ألفـت الانتبـاه إلى الحقيقة التالية التي كشفت عنها السجالات الدائرة في الوسط اليساري العراقي

الجديد، في ذروة الأزمات الاجتماعية والفكرية الطاحنة، السابعة على عودة البعث إلى السلطة في العام 1968: وهي أن المجتمع العقائدي الشيوعي الصغير والمُغلق، الذي شهد انقساماً كبيراً مثله مثل المجتمع العقائدي البعثي ـ القومي، وعاش هو الآخر أجواء الانقسام؛ وجد نفسه في الواقع أمام معضلة فكرية استثنائية وغير مسبوقة. إن بعض أوجه الخلافات بين الشيوعيين اليساريين الجدد وأقرانهم من التيار اليميني ـ كما يُدعى في الأدبيات السياسية اليسارية ـ انصبت على مراجعة بعض أفكار الماركسية السوفياتية، وبشكل خاص حول فكرة الطريق اللارأسمالي لبلدان العالم الثالث. هذا يعني أن الراديكاليين الجدد في الحركة الشيوعية العراقية، قاوموا فكرة ذات طابع استشراقي غريبة عن الواقع ومُصطنعة؛ رأى فيها هؤلاء بحق، محاولة من القيادة السوفياتية لترويج سياسة دولية انتهازية وحتى إمبريالية، على حساب الشعوب المُضطهدة والفقيرة والمستغلة. بيد إن هؤلاء اليساريين ومن خلال عودتهم إلى التاريخ المحلي، لإعادة اكتشاف ثوراته الاجتماعية ومنها ثورة القرامطة؛ لم يفعلوا شيئاً في الواقع سوى إعادة إنتاج فكرة استشراقية.

إن أوهام العدالة والاشتراكية في ثورة القرامطة، المحققة بواسطة القوة المُسلحة، هي أوهام استشراقية لا أصل لها، وقد روج لها الغرب في إطار محاولاته اكتشاف سحر الشرق تبريراً للفتوحات الاستعمارية، وفي إطار محاولته لتلفيق تاريخ ثوري ماضوي للعرب مُسيطر عليه عبر السيطرة على السرد في الرواية التاريخية. لم يكن المجتمع العراقي مُستعداً لا من الناحية الثقافية، ولا من الناحية السياسية، للقبول بالعودة إلى الماضي وارتداء أرياء المُحاربين بالسيوف انطلاقاً من أسباخ البصرة. كان ذلك مجرد تاريخ خلفّه المجتمع وراء ظهره. كما أن البلاد لمتكن مُهيأة من الناحية الفعلية، للسير على طريق وهمي يُدعى

التطور اللارأسمالي. الفكرتان أو الخطتان كانتا مجرد سجال يدور في نطاق ضيق لا علم للمجتمع به. لم يكن هناك اهتمام حقيقي من جانب المجتمع بهذا النوع من الأفكار وهي ربما لم تبلغ مسامعه. ظلت الفكرتان (الخطتان) اليمينية واليسارية مجرد تطوير لسجال كان يدور في نطاق مجتمع العقائديين المأزوم. ومن المتعذر على أي باحث جاد، العثور على دليل واحد يؤكد وجود نوع من الاهتمام الشعبي بهاتين الفكرتين المُتصارعتين داخل التيار الشيوعي: نظرية طريق التطور اللارأسمالي (السوفياتية) المُدعى أنها يمينية، ونقيضها اليسارية نظرية: العودة إلى التاريخ المحلي لاكتشاف مخزونه الثوري ـ اليساري.

وهكذا؛ فإن إخفاق الجيل الجديد من الشيوعيين اليساريين على صعيد فهم الواقع كما هو، كان يتمثل كإخفاق فكري: لقد استبدلوا تصوراً استشراقياً للواقع بتصور استشراقي آخر. على الطرف الثاني، أتضح للجيل الجديد من البعثيين العروبيين الذين اكتشفوا الماركسية، إن هذا القران المعقود بين العروبة والماركسية على يدي المفكر السوري ياسين الحافظ وتلميذه السياسي العراقي علي صالح السعدي، محفوف بعوامل الطلاق وأسبابه (يذكرنا هذا بمحاولات مجاهدين خلق الإيرانيين للمزوجة بين الشيوعية والإسلام). وهذا ما يفسر لنا جزئياً ـ على الأقل ـ السبب المنطقي لفشل محاولة الانعطاف بفكر البعث؛ بل وفشل الجماهيرية العقائدية العنيفة والجديدة، في التحول إلى جماهيرية على أرض الواقع. كان المأزق مأزق أفكار وتأملات في الواقع الحقيقي قبل أن يكون أي شيء آخر.

هذا يعني أن الجناح المنشق عن الحزب الشيوعي اضطر بحكم ثقافته، إلى الاسترشاد بنموذج (شيعي ثوري) افتراضي. وبذلك يكون اليساريون المنشقون عن الحزب الشيوعي العراقي قد ساهموا، على نحو ما، في بناء نموذج

استرشادي يسير جنباً إلى جنب مع الماركسية، ويكون واحداً من مرجعياتهم المُبتكرة والخاصة. لم تفض هذه القراءة حتى في طبعتها الإستشراقية الحديثة والراديكالية، إلى نتائج حاسمة أو جذرية على صعيد العلاقة بين تنظيم القيادة المركزية وجماهير الفلاحين، وظلت محصورة في نطاق النخبة القائدة للكفاح المُسلح، وتالياً محصورة بشكل خاص في نقاشات المثقفين اليساريين الفارين إلى أوربا.

برأينا أن هذه المحاولة لإضفاء هوية تراثية على الثورة، أخفقت في وقت مبكر نسبياً لا لأن القراءة كانت مغلوطة، أو عاجزة عن بلورة أفكار جذابة، وإنما بدرجة أكبر، لأن قادة الكفاح المسلح أنفسهم فشلوا في إدراك الواقع كما هو بعيداً عن الأيديولوجيا. وأكثر من ذلك فشلهم في إدراك حقيقة أن وجود جماعات مسلحة يسارية قرب منابع النفط، سيعجل، وعلى العكس مما كانوا يتمنون، في تبلور اصطفاف سياسي للقوى داخل المجتمع العراقي مُضاد ومناوئ لأفكارهم وتطلعاتهم.

هذا التبلور سيُرى بوضوح تام مع مسارعة البعث، الذي ذعر من الأنباء القادمة من الجنوب (الشيعي، وهذه المرة اليساري المسلح) إلى إجراء أولى اتصالاته مع القيادة الشيوعية الرسمية اليمينية، خصمه القديم وخصم القيادة المركزية؛ بما هي قيادة مُعتدلة سياسياً من هذا المنظور، وذلك من أجل إقناعها بالاشتراك في انقلاب عسكري للإطاحة بعارف الثاني. تمنع الحزب الشيوعي ـ اليميني ـ عن إعطاء موافقته على خطة البعث في مطلع العام 1968، ربما بسبب إدراكه أن مثل هذه الخطوة، قد تسرّع في مزيد من الانقسام داخل الحزب الجريح، فجماهيره وكثرة من قادته لم يكونوا على استعداد للصفح عن جرائم البعث أو غفران أخطاء مليشياته. وهكذا، وبينما كان اليساريون الجدد

المنشقين ـ البعثيين والشيوعيين ـ المُتصالحين مع بعضهم البعض، يعثرون على قواسم فكرية مشتركة فيما بينهم في لندن وبغداد وباريس ويُعيدون تنظيم صفوفهم، كان خصومهم اليمينيين في البعث والحزب الشيوعي يجدون، هم أيضاً قواسم مشتركة للقاء وربما الاتفاق على مقاومة الوليد الذي خرج من رحميهما.

إن التفسير المقبول في هذه الحالة لسبب وجود أو مشاركة عسكريين ومدنيين معروفين بولائهم للإنجليز والولايات المتحدة الأمريكية، ومن خارج حزب البعث، في الإعداد لانقلاب 17 تموز/ يوليو 1968 الذي أطاح عارف الثاني وجاء بالبعث إلى السلطة، يجب أن يُربط، بحقيقة أن القوى الدولية المذعورة من ثورة الكفاح المسلح على ضفاف بحيرات النفط العراقي، هي التي عجّلت بوضع نهاية سريعة لحكم عارف الثاني. وفي المُساعدة على وصول قوى تقليدية قوية وعنيفة إلى سدة الحكم، لقطع الطريق على الوباء اليساري الذي كان ينتشر عند ضفاف بحيرات النفط. ولنتذكر أن الولايات المتحدة في هذا الوقت، لم تكن ترى عدواً في العالم سوى اليسار والشيوعية عموماً. ويبدو أن القوى الدولية وتحديداً البريطانيين والأمريكيين، أجرت على وجه السرعة أولى اتصالاتها بالبعث عن طريق دبلوماسيين عراقيين في الخارج، بهدف التعرف على أفكارهم وتصوراتهم وربما خططهم المُستقبلية، وقامت بتشجيعهم سراً على إزاحة عارف الثاني بانقلاب عسكري أدخلت فيه بعض الشخصيات الموالية لها.

إن هذا التقدير لا يجب أن يُفهم منه، بأي حال من الأحوال، وجود تواطؤ أو مؤامرة خارجية أوصلت البعث إلى السلطة من جديد؛ بمقدار ما يجب أن يُفهم منه ـ حصراً ومنعاً لكل تأويل مغلوط ـ وجود توافق داخلي

وخارجي على خطورة اندلاع ثورة يسارية في البقعة الشيعية ـ النفطية. وهذا ما لم تدركه أبداً قيادة عزيز الحاج لا بالأمس ولا اليوم. والمؤلف ـ هنا ـ يحذر من إساءة فهم المقاصد الحقيقية لفكرته الآنفة عن هذا التوافق، كما يحذر من استخدامها في غير الموضع الذي اختاره لها ومن سوء تأويل للمقاصد الحقيقية المنشودة؛ لأن هذه الاتصالات التي باتت اليوم معروفة، لم تكن سوى محاولة من جانب القوى الدولية للدخول على خطوط التطور في الأحداث الداخلية.

انتهى العام الأول من ثورة الكفاح المسلح دون نتائج حقيقية على الأرض؛ بينما كان البعث ينغمس في الإعداد لعودة ظافرة إلى السلطة، مستفيداً من التطورات المتسارعة التي أرغمت قوى عظمى على التعامل معه والقبول بعودته إلى السلطة. إن جماهيريته وحدها لقادرة، بفضل عنفها وبطشها، على وقف زحف موجة جماهيرية يسارية مفاجئة. أما الشبان الذين لم تهدأ ثورتهم المسلحة في الأهوار، فكانوا إذ ذاك يواصلون التفتيش في كتاب فيصل السامر، الوزير الماركسي في حكومة قاسم ـ ثورة الزنج ـ عن خيط ناظم لثورتهم في أسباخ الناصرية بدلاً من البصرة ؛ حيث الموطن التاريخي لثورة الزنج). لم يلتفت عارف الثاني كما يبدو، إلى ظهور حركة القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي في الأهوار، مثلما أبدى تجاهلاً عكسته سياسته العامة في البلاد، حيال المخاطر الناجمة عن هذا النوع من التحول في مفهوم السياسة. وربما غمره شعور باللامُبالاة ما دامت الحركة في الأهوار، أي ما دامت بعيدة عن العاصمة. في هذه الأثناء كانت القيادة المركزية تحاول توسيع نطاق هجماتها بإشراك فقراء الريف غير المُسيّسين، ممن لا يعرفون أي شيء لا عن الشيوعية، ولا عن الخلاف مع قيادة الحزب الشيوعي، وبالطبع ممن لم يسبق لهم الاحتكاك بعالم السياسة؛ ولكنهم كانوا يستشيطون حنقاً وغضباً من التهميش

والفقر المُدقع والإهمال. سوف يتلقى جيل من السياسيين في الريف، بفضل حركة الكفاح المسلح هذه، مفهوماً جديداً للسياسة بوصفها عملاً عنيفاً، بوساطة السلاح والعقيدة الثورية من أجل الاستحواذ على السلطة.

إذا ما قمنا، ومن منظر رمزي، بمعاينة هذه الواقعة من داخل إطار التاريخ الاجتماعي والسياسي، فستبدو حركة الكفاح المسلح التي أشرك فيها أبناء الريف من الفلاحين الفقراء وصيادي الأسماك في أهوار العراق، وضد السلطة المركزية الضعيفة والمعزولة؛ كما لو أنها كانت مجرد إعادة إنتاج للعصيانات الفلاحية التقليدية ـ المسلحة أيضاً ـ وهي وقعت في عصر المماليك كما في عصر الاحتلال البريطاني للعراق. أي (ثورة عشرين) أخرى مُصغرة، عقائدية ومؤلفة من جيش قليل العدد وضعيف الخبرة بالأرض والسكان؛ ولكن هذه المرة بقيادة مثقفين يساريين عراقيين بعضهم جاء من أوربا مثل الشهيد خالد أحمد زكي، الذي ترك بريطانيا ليلتحق بالثورة. كان خالد أحمد زكي على رأس مجموعة من الشيوعيين العراقيين في لندن، الذي نادوا وفي وقت مبكر بالثورة المُسلحة. إن أفكاره الغيفارية المُلتهبة وعنفوان الشباب في دمه، قادتاه إلى التعبير بصوتٍ عالٍ عن فكرة الثورة. ويبدو أن عزيز الحاج وجد في أفكار خالد أحمد زكي ورفاقه (وهو حتى اليوم لا يشير إلا نادراً إلى ذلك وربما يقلل من أهمية مساهمة خالد) مصدراً مُلهماً لتأجيج خلافه مع قيادة الحزب اليمينية. بهذا المعنى ، سنرى أن أفكار الكفاح المسلح القادمة مع رياح المقاومة الفلسطينية والثورات الغيفارية في أمريكا اللاتينية على حدٍ سواء، قد ارتدّت إلى جوهرها الأصلي ونزعت عنها أرديتها وانقلبت بسرعة خاطفة إلى نمط مألوف وقديم من العصيانات الفلاحية، لا أثر فيه تقريباً لأي أفكار أو موضوعات حديثة. وبالفعل،فإن التأمل في أفكار القيادة المركزية في

هذا الوقت، سوف يكشف عن حقيقة فظيعة: إن الصراع ضد الحكومة المركزية من جهة وضد القيادة اليمينية في الحزب من جهة أخرى، كما كانت تدعى، لم يولد الأفكار الضرورية التي تخص المجتمع في الصميم، بمقدار ما كان يولّد موضوعات وأفكاراً حزبية تخصُ مجتمعاً صغيراً عقائدياً ثائراً على نفسه، ومُحتجاً على مُحيطه وناقماً على الفساد بأبلغ الكلمات وأقساها، وعلى عدوين شاخصين: القيادة اليمينية في الحزب وحكومة عارف الثاني.

اتجهت فكرة الكفاح المسلح برمتها ـ في المآل الأخير ـ نحو هدف وحيد مواصلة الصراع الدامي ضد الحزب الجماهيري، الذي ولدت من رحمه، وصولاً إلى تجريده من جماهيره وإعادة استقطابها في دائرة أفكار أكثر راديكالية، تتأسس على موضوع واحد: الاستيلاء بالقوة المُسلحة على السلطة. وهذا ما تعكسه بدقة سلسلة من الوقائع الخاصة بالنزاع بين جناحي الحزب حول استقطاب الجماهير، التي لم تكن تعلم إلا بصعوبة جمّة بالفارق غير اللغوي بين الاسمين: اللجنة المركزية اليمينية والقيادة المركزية اليسارية. ومرة أخرى كشف الصراع، الذي دار منذ الآن داخل وخارج الحزب الجماهيري، بين جماهير يسارية وجماهير يمينية؛ عن كونه الصراع الوحيد المُصمم من أجل الفكرة ذاتها: الاستيلاء على الجماهير وقيادتها في معارك عنيفة ومسلحة. وهذه المرة بالعقيدة والسلاح معاً من أجل دحر اليمينيين في الحزب والحكومة الرجعية في بغداد على حدٍ سواء. وطوال أكثر من عام ابتداءً من صيف 1967، حتى صيف 1968، عاشت القيادة المركزية بقيادة عزيز الحاج، وهم الثورة ووهم الجماهير المُلتفة حول الثورة. وبينما ظل عارف الثاني قليل الاهتمام بمخاطر هذه الحركة، التي انبثقت على ضفاف بحيرات البترول، كان البريطانيون والأمريكيون يتابعون بذعر الرجات الأولى للاهتزازات والإنزلاقات المُتتالية،

ويراقبون بحذر انهيارات التربة السياسية لعراق الحقول النفطية الغنية بالاحتياطي العالمي، وراعهم تواتر وصول مثل هذه الأنباء مصحوبة باللغط، عن ظهور حركة يسارية جماهيرية مدعومة من الفلاحين. إن وجود حركة ثورية مسلحة قرب منابع النفط، حيث الأهوار والجزر شبه البحرية الغنية بالمعادن، وحيث يوجد أكبر خزان نفطي في باطن الأرض؛ دلل على انعدام أي أثر للتحليل العميق أو التفكير السياسي الحصيف عند قادة ومُنظري فكرة الكفاح المسلح. وعلى العكس من ذلك برهن على وجود نزوع صبياني متأصل، لتحويل السياسة إلى نوع من المغامرات الطائشة. وبالطبع؛ فإن الأمر الذي يتوجب رؤيته بكثير من التبصّر، هو أن قادة ومُنظري الكفاح المسلح، وحتى جزء عظيم من جماهيره، هم في الأصل، من جيل السياسيين الذين دخلوا عالم السياسة فور سقوط النظام الملكي. إنهم ينحدرون من صلب الجيل ذاته الذي ترعرع وتشأ في قلب الحشود الجماهيرية القديمة، التي كانت تلوح بالحبال وتقوم بعمليات القتل والسحل في بغداد والموصل وكركوك. ولا يعدم المرء إذا ما قام بتدقيق موضوعي بأسماء المشاركين في الكفاح المسلح، رؤية عدد كبير منهم ممن كانوا قبل سنوات قليلة فقط، يهتفون في الشوارع بالشعارات البذيئة نفسها. إن قائد الكفاح المسلح نفسه عزيز الحاج، كان من بين أبرز قيادات الحزب الشيوعي وأهم منظري الحزب في الحقبة نفسها، وقد كتب وروج لأفكار وسياسات أذكت نار الصراع، وهو لا ينكر ـ اليوم ـ الدور الذي لعبه في الماضي. ويبدو أن حُسن الطالع وحده هو الذي مكنً الحاج من الاستفادة القصوى، وعلى امتداد حقبة الخمسينات؛ من إعجاب كثرة من قادة الحزب به وبعضهم كان أمياً بالفعل (كانوا إجمالاً من القيادات الفلاحية الكردية والعربية أو من العمال البسطاء) ليُضفي على نفسه هالة أيديولوجية، هي نتاج الماكينة الدعائية الغوغائية للشيوعيين. لقد صور الحاج في مناسبات

مختلفة، كمثقف لا منازع له وكمُنظر اطلع على أسرار النظرية عرف خباياهـا. وحتى اليوم لا تزال بقايـا مثـل هـذه النظـرة راسـبة في لا وعـي الشـيوعيين العراقيين لتاريخهم. في الواقع كان الحاج متعلمـاً ومُثقفـاً، ولا شـك عنـدي في هذا الأمر، بيد أن حاجة الحزب لتضـخيم وتعظـيم طاقـات رفاقـه، هـي الـتي رسخت الانطباع بالدور الذي لعبه الحاج على المسـتوى النظـري. وهـذه كمـا يُلاحظ ليس لها سوى أساس ضعيف من الدّقة. إن هـذه الصـورة، لوحـدها، سـتكون كافيـة لالتفـاف الراديكـاليين الشـباب في الحـزب مـن حولـه قبيـل الانشقاق.

إن ثقافتهم السياسية مؤسسـة في الجـوهر، علـى منظومـة مـن الأفكـار والمُعتقدات التي تُبيح استخدام العنف. وكل ما حدث، مع الانشـقاق وإعـلان الكفاح المسلح، هو أن هذه الثقافة عثرت على موضوعات مغايرة وغير مألوفة من قبل لمواصلة الصراع العنيف، واكتشفت عدواً جـديراً بـأن ينـزل العقـاب الثوري به انطلاقاً من الأهوار. وثقافة كهذه، كما تبرهن الوقائع، ما كان لها أن تتحسس أو تتفهم المخاطر والتهديدات، الـتي يمكـن أن يحملـها تـوادد كثيـف لمسلحين شيوعيين قرب منابع النفط، لا على النظـام الضـعيف في بغـداد، بـل على واشنطن مذعورة من هؤلاء الغيفاريين، أتباع أنور خوجة ومـاو؛ ولـذلك بدت مستعدة لقبول احتمال عودة البعث إلى السلطة، فهـو القـوة الجماهيريـة الوحيدة القادرة على خنق الوليد في مهده. وبالفعل؛ فـإن الضـربات الموجعـة التي سددها البعثيون فور نجاح انقلابهم، إلى القيادة المركزية في بغداد والأهوار، أدت إلى شلل تام لحركتها وقلصت من تواجدها في المدن الكبرى. لقد عـادت الجماهيرية القديمة العنيفة والكبرى لتجتـث بنفسـها جـذور الوليـد الشـيوعي العنيف.

أريد ـ هنا ـ أن أتوقف قليلاً عند نهاية السبعينات من القرن الماضي حين تلاشت، فعلياً، الدلائل على وجود حي وحقيقي للقيادة المركزية من الناحية التنظيمية.

لقد استمرت أفكارها القديمة، ومعها تواصل النقاش ذاته عن ثورة الزنج والقرامطة. وهذا جلي في ما نشر من دراسات ومقالات. ظلت ثورة الكفاح المسلح محصورة في حدود الرقعة التي ولدت فيها سياسياً وتنظيمياً، وهي رقعة شيعية خالصة، كما ظلت أسيرة الأفكار الأولى التي نمت وترعرعت فيها. إن تحليل الأسباب الفعلية التي أفضت إلى تشكل جماعة القيادة المركزية، ثم تحللها وتلاشيها عن المسرح السياسي، سيقود على التأمل في الصيرورة ذاتها للحزب الشيوعي العراقي كحزب شيعي، من حيث غالبية الأعضاء والقادة والكادرات الأساسية وجماهير الأنصار والمؤيدين؛ إذ كرر الجناح المُنشق الوضعية ذاتها تقريباً، حين انجذبت إليه قوى من داخل الحزب وخارجه تنتمي إلى المذهب الشيعي في الغالب؛ بينما افتقد كلياً ـ ربما ـ إلى جماعات سنية متماسكة سواء داخل القيادة أم في القاعدة الجماهيرية. ومن غير شك؛ فإن ثم مغزى شديد الأهمية لبعض المُطابقات الفكرية التي قام بها إبراهيم علاوي أحد قادة الكفاح المسلح. في وقت تالٍ من اندلاع الثورة؛ وستظل مُلازمة بتأثيرها لفكر القيادة المركزية حتى بعد سنوات طويلة من خروجها من المسرح السياسي. في نهاية السبعينات كان نجم إبراهيم علاوي يسطع في سماء التنظيم المحطم؛ ومن حوله التف مثقفون ومناضلون وجدوا أنفسهم في المنافي هائمين. بيد أن علاوي المناضل الذي يستحق كل الاحترام، والمثقف الذي انصرف بكل جوارحه إلى تطوير أفكار القيادة المركزية، لم يتمكن من تحقيق أو إنجاز حل يُعيد بعث هذه التجربة إلى الحياة. لقد باتت التجربة مع بروز دوره ضرباً

من ضروب الماضي بعد الانهيار المدوي لعزيز الحاج. كل ما كان بوسعه أن يفعله هو مواصلة المُطابقات النظرية القديمة، ومواصلة تبرير الثورة الفكرية وشحنها بالمزيد من المُطابقات ذات الطابع التراثي. في هذه الحقبة المتأخرة من حياة القيادة المركزية ـ في ثمانينات القرن الماضي ـ وربما تحت تأثير الكاتب العراقي هادي العلوي صديق القيادة الحميم؛ جرى تطوير تلك المُطابقات بين ثورة القرامطة وثورة الكفاح المُسلح.

كان هادي العلوي مبهوراً بالقيادة المركزية، مسحوراً بقدرتها على التحدي الذي لطالما افتقده في القيادة الشيوعية الرسمية، ولكنه ظل عاجزاً عن كشف هذا الإعجاب بسبب جملة من الظروف. وحين تمكن العلوي من مغادرة العراق في نهاية السبعينات من القرن الماضي، اتجه بكل مشاعره وحماساته المُفرطة إلى بقايا القيادة المركزية في أوربا وفي دمشق، وراح ينسج معهم صلات علنية ويروج لأفكارهم. في الواقع لم يتبق من القيادة في هذه الأثناء شيء سياسي سوى جماعات هائمة على وجوهها في الخارج. نحن نتحدث هنا عن عقد كامل من السنين قريباً بين فشل الثورة عام 1969، وبين خروج العلوي من العراق في نهاية السبعينات. ومع ذلك، فإن جذور المُطابقات الأولى التي قامت بها القيادة المركزية على مستوى التاريخ، تؤكد وجود هذا الميل القديم.

على الطرف الآخر، اظهر الراديكاليون الجدد، الذين واصلوا دون كثير أمل أو جدوى، تجديد حياة حركتهم وتطوير أفكارها؛ قدرة ممتازة على تخطي العقبة وذلك من خلال تنشيط أجواء النقاش وتبادل الأفكار، التي سوف تختلط ببعض النفحات التروتسكية. ويبدو أنهم انتبهوا مُبكراً إلى أهمية تأسيس هوية فكرية ذات طابع عراقي عروبي ـ إلى حدٍ ما ـ من خلال الاهتمام الخاص بالموضوع الفلسطيني. ولذ تضاعفت في هذه الحقبة أيضاً الاهتمامات بهذا

النوع من التحليلات التراثية،التي كان العلوي يشجع عليها وينشر مزاياها في صفوف الشباب من خلال مقالاته وكتبه. وفي هذا النطاق تبدى هادي العلوي في نظرهم ـ نحت نتحدث هنا بالطبع عن مرحلة متأخرة من حياة الكفاح المسلح عندما انهارت التجربة ولم يتبق منها سوى إطارها الفكري ـ كمثقف ثوري مختلف عما ألفوه في أجواء الحزب القديم. في ما بعد سوف يتطور هذا الإعجاب المُتبادل ويتحول إلى علاقة حميمة ولكن بعد فوات الأوان. والمثير أن العلوي بعد أقل من خمس سنوات من الإعجاب المتبادل مع اليسار الشيوعي، سارع إلى العودة إلى أضان الحزب الستاليني الذي صوب نحوه كل نقده السياسي، عندما أتضح له في منتصف الثمانينات من القرن الماضي أن التجربة الثورية مات سريرياً بالفعل.

إن الأساس الذي قام عليه هذا اللقاء، يمكن أن يُرى بوضوح في المرحلة الأخيرة من حياة القيادة المركزية، حين تم طردها من الأهوار واعتقال مقاتليها أو اضطرارهم إلى الهرب خارج العراق. رأى الراديكاليون إلى أنفسهم، بتأثير أفكر إبراهيم علاوي ثم تالياً تحت تأثير هادي العلوي، كما لو أنهم يُعيدون إنتاج ثورة القرامطة أو يواصلون ثورة الزنج، ويعيدون إنتاج وتركيب التاريخ المحلي؛ ولنقل يواصلون إشعال الثورتين القديمتين، وبعثهما نظرياً وحسب من قلب التاريخ بوصفهما ثورتي فقراء ومحرومين. وفي هذا السياق وزع بعض قادة الحركة في الثمانينات من القرن الماضي وبعد أكثر من عقد على نهاية الكفاح المُسلح، كتيباً مطبوعاً على الآلة الكاتبة وبحروف بدائية، يُدعى (المُشترك)؛ يُزعم أنه من نتاجات إبراهيم علاوي وهادي العلوي المشتركة، يُبينان فيه أوجه التماثل بشكل غير مباشر، بين ثورة القرامطة وبين صورة القيادة المركزية لنفسها؛ وذلك من خلال محاولتهما اكتشاف الطابع الاجتماعي التاريخي لحركة اليسار العراقي.

في الواقع لم يُعلن عن هذا النوع من الكتابات إلا في وقت متأخر من حياة القيادة المركزية. بيد أنني أستطيع، نظراً لمعرفتي المُباشرة بكتابات هادي العلوي، التأكيد على أن المُنظر الوحيد المؤهل لإنجاز مثل هذه القراءة إنما هو العلوي، بينما يمكن الافتراض أن إبراهيم علاوي سار على الطريق في هذا الميدان وقام بتطوير الجانب السياسي من التحليل التاريخي. إن المُطابقات والتمثلات الفكرية المشحونة بالتاريخ العتيق بين القرامطة القدامى والجدد، سواء أكانت قد تبلورت في وقت مُبكر أم أنها ظهرت في وقت متأخر، ذات أهمية خاصة لأنها تبين للمؤرخ والباحث وحتى للقراء المهتمين بتاريخ بلادهم، كيف أن الأفكار الجديدة لم تلعب، قط، أي دور حقيقي في النشاط السياسي، وإن قوى المجتمع العراقي ظلت مشدودة إلى الماضي. صدر كتيِّب ((المشترك) في العام 1983 بعنوان: (المُشترك: نظام الاشتراكية الديمقراطية في ضوء تاريخ المجتمع الإسلامي وخبرة الثورات الاشتراكية الحديثة) [16] وفيه توضح القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي بعضاً من أفكارها عن المهام المُناطة باليسار العراقي. إن الفكرة الجوهرية التي يسترشد بها الكُتيب في تحليله لمعطيات الواقع، تقول ما يلي:

إن المرحلة الراهنة للثورة العراقية الديمقراطية أخذت تقترب من مرحلة تاريخية أعلى تفترض وضوح المهام الاشتراكية، وهذا بدوره يتطلب تحديداً علمياً دقيقاً لطبيعة المراحل الثورية ومهام وطبيعة كل منها وأهدافها السياسية والاجتماعية. وقد صيغت هذه الوثيقة انطلاقاً من هذه التطورات. (ص: 15)

[16] ـ المشترك: نظام الاشتراكية الديمقرطية في ضوء تاريخ المجتمع الإسلامي وخبرة الثورات الاشتراكية الحديثة، منشورات الحزب الشيوعي العراق ـ القيادة المركزية 1983 (وثيقة حزبية بلا دار نشر)

إذا كانت أفكار الوثيقة (الكُتيب) صيغتْ على أساس أن المرحلة الراهنة (نحن الآن في العام 1983 والحرب العراقية ـ الإيرانية مشتعلة حيث الدمار والموت الجماعي للبشر على جانبي الحدود) هي مرحلة الثورة الديمقراطية المُقتربة من مرحلة تاريخية أعلى، يُفترض أنها ذات مهام اشتراكية حسب ما جاء في النص أعلاه، فهذا يعني أن اليسار كان لا يزال يقرأ الواقع قراءة أيديولوجية لا صلة لها بتفاصيله الحقيقية ومعطياته اليومية، ولا بالنتائج المُروعة الناجمة عن الحرب. لقد تخيلت القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي ـ الإيرانية، في صورة حرب روسية ـ ألمانية لا بد أن تنتهي بثورة بلشفية جديدة. وطِبقاً لهاذ النوع من التحليلات؛ فإن العراق لم يكن يعيش في زمن حقيقي (أرضي) هو 1983، بل في زمن نظري (أيديولوجي) هو 1917 حيث الثورة الاشتراكية على الأبواب. ومما يُضاعف من درجة طغيان الجانب النظري ـ التجريد في هذه التحليلات، هو وجود نمط من تخيل للواقع يعود به إلى الوراء وعميقاً في التاريخ، بدلاً من ملامسته ورؤية موضوعاته الساخنة. كانت الحرب مع إيران تتسع وتتمدد فوق رقعة جغرافية تتجاوز حدود البلدين، مع تزايد الهجمات الصاروخية على الكويت وتهديد سفن وبواخر شحن النفط في عمق الخليج. أما في جبهات القتال؛ فقد كانت البصرة مهددة بالسقوط في قبضة الإيرانيين. لم تكن هناك دلائل فعلية على قرب انهيار النظام العراقي أو هزيمة الجيش، وبالطبع لا وجود لمؤشرات إقليمية ودولية عن استعداد الغرب لقبول مثل هذا التحول في مجرى النزاع المسلح بين البلدين. ومن ذلك، رأت القيادة المركزية في تحليلها أن:

من الممكن والمحتمل في ظروف سياسية معينة، أن تتطور الثورة الديمقراطية الراهنة في العراق إلى ثورة اشتراكية في فترة قصيرة نسبياً، تجعل من

مهمات هـذه الثـورة قضـية عمليـة تتطلبهـا ظـروف الـبلاد وتحظـى بمسـاندة ومشاركة غالبية الجماهير والطبقات الاجتماعية المُنتجة. وفي مثل هـذه الحالـة، سيتعين على الطبقة العاملة العراقية وطليعتها الثورية الإطلاع بمهمات تاريخيـة عظيمة يتطلب تحقيقها بنجاح، وعياً اجتماعياً وانضباطياً تنظيمياً. (ص: 30)

مثل هذا النوع من التنبؤات النظريـة الخياليـة ذات الطـابع التجريـدي، والتي اتسم القسم الأول من الوثيقة، بوسعه أن يكشف بدقة عن نمـط الـتفكير السائد في أوساط الراديكاليين الشباب، وعن مقدار فهمهم واستيعابهم للواقع الواقعي لا الواقع الأيديولوجي. ولكنه يُبين، بدرجة أكبر من ذلـك، كيـف أن اليسار العراقي الثائر والحانق علـى الأوضـاع السياسـية،كان يـدرك بأقـل ممـا يتطلبه الواقع المأسوي ـ من تحليل منهجي سليم ـ لا طبيعة مهامه ودوره، وإنما كذلك تحديد وتعيين إمكانياته هو. كانت القيـادة المركزيـة في هـذا الوقـت قـد تلاشت كلياً من الخريطة السياسية في العراق، وظهـرت أجيـال مـن العـراقيين الذين ربما لم يسمع ـ بعضها ـ أصلاً بهذا الاسم.ولا يعرف شيئاً له قيمـة عـن تاريخ الحركة وقادتها؛ فبين العام 1969 يوم انهارت القيـادة المركزيـة والعـام 1983 حين صدرت الوثيقة، نحواً من عقد ونصف مـن السـنين غـرق خلالـه المجتمع العراقي في أوحال حـرب مأسـوية، وتبـدلت فيـه كلياً،صـورة المجتمـع القديم الذي تركه اليساريون وراء ظهورهم.

بعد أربعة عشر عاماً من نهاية الكفاح المسلح، لم يتبق من القيادة المركزية سوى جمهور من الأعضاء القدامى في الخارج، ظل يواصل دون انقطـاع تبـادل الأفكار نفسها التي سبق لهـم وإن تبادلوهـا عـن التـاريخ والفلاحـين واليسـار والقيادة اليمينية. وكانت آخر محاولة للعب دور في الحياة السياسية قـد انتهـت بالفشل الذريع في دمشق عام 1978ـ 1979 عندما انفرط عقد جبهة سياسـية

من المعارضين، كانت قد تشكلت هناك ضد نظام بغداد وشاركت فيها القيادة المركزية. ولذا يبدو غريباً ومُثيراً أن الأفكار التراثية التي نشطها إبراهيم علاوي وهادي العلوي وبدت ضرورية في وقت ما من الأوقات، بالنسبة لمثقفي القيادة المركزية حتى بعد فشل الكفاح المُسلح؛ قد استمرت من دون انقطاع أو مراجعة. ومعها استمر نوع من التشبث بإيمان شبه ديني بأنها ليست مجرد حركة انفعالية، وليست محض تمرد على الحزب الجماهيري المترهل واليميني، ولا ضد الأوضاع الفاسدة والرجعية والسلطة؛ بل هي تواصل مع تقاليد ثورة عراقية، عند تخوم هذه النقطة التي جرى إيضاحها لاحقاً وبشكل مِلحاح، تجلى المسعى الحقيقي لهؤلاء المثقفين الثائرين. لقد كانوا يُفتشون في تاريخ العراق عن هوية ثقافية خاصة بهم، تميزهم وبتعد عنهم أية مزاعم عن وجود تأثيرات خارجية وراء فكرة الكفاح المُسلح.

وجدت القيادة المركزية أن تعريق الثورة نظرياً (تحويلها إلى ثورة عراقية) وإعادة بناء هويتها على أساس أنها تتضمن قرابة عضوية بالتاريخ المحلي،هو الحل الوحيد الممكن. ويتضح من سلسلة من الوثائق والمقالات والدراسات، أن جذور فكرة المُطابقة بين التاريخ المحلي وبين ثورة الكفاح المسلح تمتد إلى المراحل الأولى من الانشقاق. واحدة من هواجس المثقفين اليساريين الذين التحقوا بالثورة سواء في بغداد كأصدقاء ومناصرين، أم ذهبوا بالفعل إلى الأهوار كمقاتلين، كانت تتجسد في هذا النوع من المُطابقات بين الماضي والحاضر. وبالفعل، فقد تراءت القيادة المركزية وطوال الوقت وحتى بعد اندثارها التنظيمي، في مرآة وفي أعين الأعضاء والقادة والمثقفين اليساريين العراقيين، كما لو كانت استطراداً لثورة اشتراكية قديمة قام بها العراقيون قبل ظهور ماركس بأكثر من ألف عام، وهي تجلت مرة في صورة ثورة زنج في

أسباخ البصرة، ومرة في صورة قرامطة يخرجون لقيادة الفلاحين من أجل قيام نظام اشتراكي، إن العام الأول من الثورة، لا يوفر للباحث النزيه وقائع ذات قيمة دراسية عن إحراز الثائرين لنجاحات عسكرية حقيقية، ربما باستثناء بعض المعارك المحدودة والتي علقت بالكثير من المزاعم عن البطولات . ومع ذلك؛ فإن استشهاد خالد أحمد زكي أحد أبرز القادة، يُدلّل على أن هؤلاء الشبان كانوا يتمتعون برباطة جأش كافية للدفاع عن معتقداتهم حتى الموت. في الواقع، ظلت ثورة الكفاح المُسلح معزولة عن الشعب والجماهير في العاصمة، ولم تتمكن من تجنيد أعداد كافية للخروج من الرقعة الجغرافية القاتلة، كما انعدمت السُبل والوسائل والأموال وحتى السلاح لمواصلة الثورة بقوة وعنفوان. وفي حالات غير نادرة، تحولت إلى نوع من الصدامات العنيفة في المدن ضد القيادة اليمينية للحزب الشيوعي.إنهم لا شك يتذكرون الحقيقة التالية اليوم عن أنفسهم وعن مصير حركتهم ما داموا يهتمون بالتاريخ:

فما أن حل شهر تموز / يوليو من العام التالي 1968 حتى كان البعث يتأهب للعودة فعلياً إلى السلطة. مع صعود البعث في 17 تموز / يوليو، يكون العراق قد دخل حقبة ربما غير مسبوقة، هي حقبة الحزب الجماهيري العائد إلى الحكم بشعارات وأفكار ووعود جديدة. كان أمام البعث العائد إلى جماهيره والمُسترد لسلطته الضائعة سلسلة من المهام العاجلة، من بين أكثرها إلحاحاً القضاء على القرامطة الجدد عند بحيرات البترول.

عندما يحتقر الحزب جماهيره

لأن الحزب بنى مفهومه عن الجماهير على أسس نظرية تجريدية، فقد كان بديهياً أنه سوف يقوم باحتقار أي شكل واقعي وحي يمكن أن يجسدها أو تتعيّن من خلاله. أنه يريدها تجريدية على الدوام؛ غير مُتجسدة أو مُتعينة في شكل واقعي ملموس وأن تظل، فوق ذلك، نقية ومُقدسة لا يفسدها الواقع بواقعيته. تماماً كما سوف يتحول الحزب نفسه إلى تجريد؛ وذلك حين تجري تربية الجماهير الحزبية وبشكل متواصل، على فكرة أن الحزب هو شيء مقدس، متسام ومترفع لا تدرك أسراره الفكرة سوى قلة من المُتبحرين في النظرية. سوف يشتكي عزيز الحاج السياسي الشيوعي المُخضرم، بعد سنوات طويلة من خروجه من الحياة الحزبية وأثر فشل الكفاح المسلح، ومن عزلته في باريس، بمرارة وإحساس فظيع بالألم الشخصي، أنه أصبح عرُضة للتشيهر بأصله الطبقي الوضيع، من قبل الشيوعيين أنفسهم الذين لم يكفوا عن تقديس الأصول الوضيعة للجماهير ـ ويا للمفارقة ـ. وقد تسنى لي فر مراسلات شخصية مع الحاج (بعض رسائلي إليه وجدت طريقها إلى مذكراته الصادرة مؤخراً في باريس. ولمن يرغب في الإطلاع على هذا الجانب من المسألة المثارة يمكن العودة إلى بعض المقتطفات من رسائلي إليه وإحداها تتضمن نصيحة مني بأن يكف عن المجادلات العقيمة مع خصومه على صفحات الجرائد حول هذا الجانب من التشهير وسواه) أن اطلع عن قرب على صور ونماذج من هذه المفارقة المزعجة والمؤلمة. وفي كراسة صغيرة أصدرها الحاج في باريس (دون تاريخ أو دار نشر) عاد ليضع مسألة التشهير بأصله الطبقي من جديد على الطاولة، مُتسائلاً عما إذا كان هذا الأسلوب يدل على شيء ما له صلة بالتاريخ أو الحقيقة؟ وذلك في سياق سلسلة من الملاحظات الثمينة حول كتاب حنا بطاطو. من بين هذه الملاحظات وهي كثيرة، سأتوقف عند مسألة التشهير

أو احتقار الأصل الطبقي للجماهير، كما تجسدت في فكر وسلوك الشيوعيين العراقيين.

يكتب الحاج تحت عنوان الأصل الطبقي لعائلة الحاج ما يأتي: إن حنا بطاطو، واستناداً إلى مصادر البوليس العراقي كتب في مؤله عن الطبقات الاجتماعية في العراق قائلاً: إن والد الحاج كان عتالاً ـ حمالاً ـ. ويبدو أن هذا التوصيف وجد هوى في نفوس كثير من الشيوعيين العراقيين من كارهي الحاج، ومن خصومه الألداء حتى في أوساط رفاقه القدامى في الكفاح المُسلح، حتى من جون أدنى معرفة شخصية مباشرة أو سياسية به؛ فراحوا يكتبون بتشف مرضي وكأنهم اكتشفوا النقيصة المطلوبة في خصمهم. وبمناسبة أو دونها راح هؤلاء يعيدون رواية انهياره أثناء التعذيب على أيدي زعماء البعث العائد إلى السلطة، قصد التذكير بأصله الطبقي الوضيع، مُستخدمين التشنيع الصادر في الأصل عن البوليس والذي ردد بطاطو دون احتراس كافٍ أو معرفة بحساسية هذا النوع من المعطيات الشخصية. لقد جرى استغلال عبارة بطاطو الموظفة بروح العلم ولإغراضه لا أكثر ولا أقل، بطريقة مهينة كمادة تشهيرية في الصراع مع الحاج، وراح بعض الكتاب يتحدث باحتقار عن (ابن الحمّال). مع أن الحاج خرج من عالم السياسة منذ سنوات طويلة، وانزوى في باريس يكتب ذكرياته؛ فإن الشيوعيين العراقيين لم يكفوا يوماً عن التشهير به والتحريض على الاعتداء عليه، كما حصل في لندن خلال ندوة فكرية تحدث فيها الحاج عن ثورة تموز / يوليو 1958، إذ هاجمه مهووسون وانهالوا عليه بالضرب.

بلغ التشنيع ذروته حين راحت الشتائم تجد طريقها على صحيفة الحياة اللندنية، ويدخل في حلبتها أفراد لا أحد يعرف عنهم أي نشاط سياسي من قبل. مثلت مساهمات عزيز الحاج الفكرية والسياسية منذ الخمسينات، في

النقاش حول اعقد الموضوعات النظرية والسياسية الساخنة، بحق، وبالنسبة للفكر العراقي في تلك الحقبة، ظاهرة مُلفتة للنظر، فهذا الشاب الذي استلم قيادة الحزب العراقي مؤقتاً، بتوصية من قائد الحزب ومؤسسه يوسف سلمان يوسف (فهد) بعد اعتقاله في العام 1947، والذي كان اصغر الأعضاء سناً، كان من بين قلة من قيادة الحزب آنذاك ممن شاءت الظروف أن يحوزوا على تعليم جيد، فمعرفته باللغة الإنجليزية وشغفه بقراءة الكتب وإطلاعه المُبكر على النظرية الماركسية ـ اللينينية على نحو ما؛ كلها عوامل مكنته من أن يقدم مساهمات فكرية وسياسية جريئة وجديدة قياساً إلى فترتها. ومع أنني أعتقد أن صورة الحاج المُنظر هي من اختراع الحزب ومن نتاج ماكينتهم الدعائية الغوغائية، وإن دوره الفكري هو في الحقيقة أقل أهمية مما روّج له؛ فإن لمن العدل والإنصاف الإشارة إلى أن الحاج لعب في ماضي الحزب دوراً نشطاً على المستوى الفكري، ضمن فريق من قياديين انصرفوا إلى العمل التنظيمي كلياً ، ولم يبرز لدى معظمهم اهتمام جدي بالفكرـ لقد كانوا يفهمون السياسة على أنها شقاء يومي بين الجماهير؛ نشاط أكثر أهمية وقداسة من الفكر.

عظّم الحزب في الماضي، من صورة عزيز الحاج المُنظر والمثقف والكاتب، بل ونشر من حوله الأساطير، وفي مناسبات غير قليلة كان الشيوعيون يتبادلون أسطورة تقول أن قائدهم هذا لديه قدرة عجيبة: أنه يستطيع أن يكتب في يده اليسرى مقالاً يسارياً وفي يده اليمنى مقالاً يمينياً. أنه أعجوبة الحزب وأسطورته. ولكن ما إن اختلف الحاج مع قيادة الحزب حول الأفكار؛ الأفكار ذاتها التي انبهروا من قدرته على التعامل معها، حتى شرعت الماكينة الغوغائية في تحطيم الصنم دون رحمة. وبين ليلة وضحاها أصبح الرجل الأعجوبة مادة للسخرية والاحتقار. إن أكثر ما يُحزن الحاج في شيخوخته السياسية، أن يُشتم

والده وأن يعير بأنه كان حمّالاً في الشورجة ـ السوق التجاري الشعبي في قلب بغداد ـ حتى بعد كل هذه السنوات الطويلة من الخروج من عالم السياسة، والتقاعد وتضاؤل الاهتمام بالشأن العام عنده. ولذا اضطرته حملات التشهير المتواصلة إلى الرد.

يكتب الحاج في كراسته قائلاً إن بطاطو أخطأ، حين لم يُميز بين كون والد الحاج من صغار رجال الأعمال، وكان مسئولاً عن تفريغ سيارات الشحن القادمة من سورية إلى سوق الشورجة ببغداد، وبين ما يزعم أنها عتالة. وللتدليل على ذلك يكتب نافياً هذه التهمة ومؤكداً أن والده كان صديقاً حميماً للأدباء ولكبار الشعراء والسياسيين في العراق أيضاً. حتى أن الجواهري ذكره بالاسم في إحدى المقابلات قائلاً: (بالمناسبة فإن والد عزيز الحاج رجل كريم وكان من أصدقائي ـ كراسة الحاج). وبالطبع فمن غير المنطقي أن يكون الرجل الكريم، وصديق أكبر شعراء العراق، في هذا الحالة، حمالاً وضيعاً يستحق الشتيمة. كما يروي الحاج ما قصّه عليه المحامي جرجيس فتح الله في رسالة خاصة عن ظروف المعتقلين في سجن نقرة السلمان الصحراوي، في الخمسينات من القرن الماضي ما يلي: (كنا ننتظر موعد المواجهة ـ المقابلة ـ بفارغ الصبر حيث يأتي الحاج علي حيدر والد عزيز السجين معنا ومعه عادة حمل لوري ـ حمولة سيارة شحن كبيرة ـ من المواد الغذائية بما فيها الخضار واللحم اللذين كنا نفتقدهما. كان من التجار الكبار ومن الناس الطيبين) (كراسة الحاج: 19 حنا بطاطو والحركة الشيوعية في العراق ـ الكتاب وترجمته العربية).

قد يبدو هذا التفصيل سخيفاً أو عديم القيمة ولا أهمية له من الناحية الثقافية، ولكنه في المقابل، يُدلل على نوع النقاش الفكري الذي انغمس فيه

بعض السياسيين العراقيين خلال هذه الحقبة، بحيث تحولت السياسة إلى مهاترات وتشنيعات شخصية مليئة بالأكاذيب. ومن ناحية أخرى، يدلل على أن الحزب سيلجأ في لانهاية، إلى التشنيع على الجماهير والتُذكير بأصلها الوضيع وهو الذي يتباهى ويفتخر بها. إنها جماهير أسطورية، مجردة وغير واقعية، مقدسة وسحرية؛ ولكنها ما إن تتعين في الواقع وتصبح واقعية وتخرج من شرنقتها الأسطورية حتى يكتشف الحزب أصولها الوضيعة، فيتحول الرجل الكريم وصديق الشعراء إلى حمّال. في هذا الإطار يورد الحاج عطفاً على ما كتبه بطاطو حول علاقة خالد بكداش زعيم الحزب الشيوعي السوري، مع فهد زعيم الحزب الشيوعي العراقي قائلاً: (وبالنسبة لفهد فإن خالد بكداش كان يتهم نهجه بالتطرف السياسي والسياسة الانعزالية فضلاً عن تجريحه لكونه مسيحياً ص: 9).

وإلى هذا كله يسترد الحاج بعضاً مما قيل بحقه من قبل البعثيين والقوميين في العراق عندما هاجمه هؤلاء، مُذكرين القراء بأصول وجذور وضيعة أخرى للحاج: فهو ليس عربياً وإن اسم والده ليس الحاج علي، بل الحاج قلي.أي أنه من أصول كردية ـ إيرانية ومن الأكراد الفيلية الشيعة.

توضح هذه الأمثلة حقيقة أن الحزب، سيقوم بحملة تشهير بالجماهير ويندد بأصولها الوضيعة الدينينة والعرقية والاجتماعية، من خلال التشهير بقادتها التاريخيين. إنها جماهير عتالين ـ حمّالين، وتنتسب فوق هذا إلى (دين) غير (ديننا) كما أنها لا تنتسب إلى (قوميتنا) وهي في الواقع جماهير ليست من أصل الشعب. إنها جماهير غريبة دخلت عالم السياسة الخاص بنا وحدنا في غفلة من الزمن، ويتعين إخراجها فوراً والتشهير بها. إن نموذج التشهير الذي قام به الشيوعيون، وسائر المعارضين العراقيين طوال السنوات من عام 1968

حتى سقوط بغداد 2003، بنائب مجلس قيادة الثورة السيد عزة الدوري (عزة إبراهيم) وذلك عبر تعييّره بأنه كـان بائعـاً للـثلج في شـبابه، والإصـرار علـى استخدام اسمه مشفوعاً باللقب التحقيري (عزة أبو الثلج) يُدلل بقـوة، علـى أن الحزب في قرارة نفسه يحتقـر المهـن الوضـيعة، أو الـتي يتخيلـها علـى أنهـا وضيعة؛ وبالتالي فهـو يحتقـر الجمـاهير الـتي تنجـذب إلى السياسـة مـن هـذه الأوساط. وتتجلى المفارقـة بأنصـع صـورها حـين نعلـم أن مؤسـس الحـزب الشيوعي وقائده التاريخي (فهد) كان بائعاً للثلج في الناصـري. هـذا يعـني أن المهنة ستكون وضيعة حين تكون مهنة خصمنا، بينمـا تصـبح مُشـرّفة ومـدعاة للفخر حين تكون مهنة زعيمنا.

إذا كانت هذه هي بعض نظرات السياسـيين إلى الجمـاهير وإلى قادتهـا، والتي لا يجري التعبير عنهـا إلا في أوقـات الخصـومة والنـزاع؛ فهـذا يعـني أن الحزب في قرارة نفسه كان يحتقر الجماهير حتى وهو يقوم بتقديسها علناً. ذلك ما يُفسر لنا علـى أكمـل وجـه البُعـد الحقيقـي للسياسـة كمـا فهمهـا الحـزب الجماهيري: إنها نشاط اجتماعي للزج بـذوي الأصـول الوضـيعة، في أعمـال عنيفة ضد الخصوم الوضيعيين، الذي لا ينتسبون إلى قوميتنـا ولا ـ إلى ديننـا ـ وفوق ذلك يعملون في مهن نحن نحتقرها.

وسوف أسوق المثال الآتي لتعميق النقاش حول جوهر الفكرة الآنفة: 8 شباط / فبراير 2001 كنت في زيارة قصيرة في لندن، عندما علمت أن جماعـة عراقية تعمل في حقـل الثقافـة تـنظم في هـذا اليـوم احتفـالاً سياسـياً في قاعـة همرسمث بلندن، مكرساً لتمجيد ذكرى ثـورة تمـوز / يوليـو). كـان توقيـت الاحتفال لافتاً للانتباه، فهو صادف يوم الثامن من شباط / فبراير حيث وقـع انقلاب عسكري قاده تحـالف بعثـي ـ ناصـري ضـد قاسـم. ولأن هـذا اليـوم

يُصادف ذكرى مُلتبسة سياسياً ونفسياً بين بعض الجماعات العراقية المنفية المقيمة في لندن؛ فإن اختياره للاحتفال بثورة تموز / يوليو، انطوى على سوء تقدير فظيع، فهو ـ في الأقل ـ يثير ذكريات مشحونة بعناصر الانقسام والتشظي داخل جماعات تعاني أصلاً من الانقسام؛ بل هي مُنقسمة على نفسها بصورة لا توصف. بيد أن اللافت والمثير للاهتمام في هذا الاحتفال لا يقع هنا، ولا في هذا الحيز المحدود من سوء التقدير أو الالتباس، وإنما في اندلاع أعمال عنف داخل القاعة شاركت فيها جماهير حزبية شرسة، أدت إلى وقوع إصابات خطرة تسبّب بها المهاجمون من الرجال والنساء.

وقع العنف الجماهيري قبل بدء الاحتفال بدقائق، احتجاجاً على وجود الحاج في القاعة، وخلال دقائق تحول الرجل الذي جاء من باريس للمشاركة في ندوة ثقافية عن ذكرياته حول الثورة والعنف الذي رافق مسيرتها، إلى موضوع عنفي أي لعدوان جسدي. وكان أكثر مالفت انتباهي أن المهاجمين كانوا خليطاً من الرجال والنساء، بل إن النساء هن اللواتي قدن حملة العنف. ينتمي المهاجمون إلى بقايا تنظيم القيادة المركزية، وإلى الجناح الذي قاده الحاج نفسه، وإلى مجموعات تنتمي إلى الحزب القديم (الجناح اليميني) وبعضهم إلى جمعة ترفع شعارات الديمقراطية. وهؤلاء تلقوا مساعدة مباشرة من تنظيم كردي شديد التطرف أعلن عن نفسه في إيران ثم في لندن، يدعى حزب العمال الشيوعي العراقي (مؤسسه يهودي إيراني) قاد بنفسه ونظم الهجوم.

في إطار محاولتنا لتقصي ومعرفة جذور هذا النمط من العنف الممزوج بالاحتقار للأصول الوضيعة؛ والبحث عن بواعثه الجديدة وأسبابه سوف نجد إن الحادث يطرح الدلالات الرمزية السياسية التالية:

1- إن العنف الجماهيري الجديد وقع في اليوم ذاته الذي يصادف ذكرى عنيفة وقعت في الماضي. ويبدو أن المهاجين أرادوا، فعلياً، استرداد ذكريات العنف القديم قصد مواصلة التشهير بأبطاله، ولكنه انتهى إلى نشوب نوع من العنف بمشاركة حشود كبيرة، ضد خصوم سياسيين يظهرون في صورة أعداء، وهذا ما يُدلل عليه اشتراك أعداد كبيرة من الرجال والنساء في الاحتفال. إن هذه الاستعادة اللا واعية يمكنها أن توضح وعلى أكمل وجه، المغزى الحقيقي للذكريات الراسبة حتى في أذهان جيل جديد، لم يتسن له المشاركة في الحياة السياسية في تلك الحقبة. لقد عَبرت ذكريات العنف ـ واجتازت ـ حاجز الزمن لتصل إلى جيل جديد من السياسيين المنفيين المقيمين في لندن ولتصبح موضوعاً أثيراً من موضوعاتهم.

2- رمزياً، قام المهاجمون من الرجال والنساء وعبر تفجير العنف داخل القاعة، بإعادة تمثيل لواقعة العنف القديمة، وبإعادة رواية لم يتسن لكثرة من المشاركين في الاحتفال أن يعيشوا أحداثها لأنهم ولدوا في المنفى، ولكنهم في المقابل، قاموا بتقديم مشهد تمثيلي يُعيد تجسيد الذكرى من خلال لعب أدورا مماثلة لأدوار آخرين عاشوا تلك الحقبة.وإذا ما علمنا أن معظم المهاجين هم من أبناء الشيعة (ومعظمهم من الأكراد الفيلية) فإن هذه المشهدية ـ المسرحية ـ الشبيهة بالطقوس المُستعادة، ستكون تعبيراً لا واعياً وتحريفياً لواقعة استشهاد الإمام الحسين التي يُعيد العراقيون الشيعة تجسيدها كل عام، بكل ما يتخلل ذلك من مشاهد دامية ومأسوية. بهذا المعنى لعبت الثقافة الراسبة(الشعبية) دوراً في تنشيط الميول إلى إعادة تمثيل الواقعة السياسية. إنهم يعيدون رواية مشهد سياسي من عراق

الستينات ولكن في مسرح بريطاني يناضلون فيه من أجل عـراق مـا بعـد عام 2000 وبالطريقة ذاتها: تمثيل العنف.هذه المرة يتخذ التمثيـل طابعـه كاملا كممارسة واقعية خالية من الإيهام المسرحي. وللمـرء أن يقـرر أي عراق هذا، الذي يحلم ويرغب بـه ممارسـون وممثلـون لـذكريات العنـف القديم؟

3- إن الدلالة المباشرة لوقوع عنف جماعي من هذا النوع من جانب جماعـات سياسية ضد فرد أعزل، وفي لندن، كافية بحد ذاتها للتعبير عن مغزى تدني روح التمدن وانحطاط السياسة إلى مستوى أعمال عنيفـة. فبعـد نحـو مـن أربعين عاماً أو أكثر على ذكريات من هذا النوع، لا يزال مفهوم السياسة عند العراقيين القاطنين في قلب عالم الحضارة الغربية والتمدن، محصوراً في الإطار القديم نفسه: إنها ممارسة عنيفة ضد خصـوم لا يسـتحقون سـوى التشنيع بأصولهم الوضيعة. هذه الطاقة على استزاد العنف وإعادة إنتاجه، حتى مع تغير الظروف والأمكنة، تدلل على أن الحياة السياسـية العراقيـة تعاني من خلل بنيوي، يتصل بدرجة أساسية بمفهوم العـرقيين للسياسـة. وهذا بكل تأكيد هو المفهوم الذي سهرت الأحزاب الجماهيرية عند مهده وقامت برعايته حتى اليوم. ذلك ما سوف نناقشه في الفصل الثاني

كرسي الفرعون وعرش أشور

إن للدول، على غرار البشر نصيباً من الكاريزما ـ الهالة؛ هي خلاصة مزايا مُتراكبة ومُتعددة، قد يكون من بينها فرادة التكوين الجغرافي أو الإرث البطولي أو الإرث المعرفي، بحيث أنها تلعب في إطار التاريخ والسياسة أدواراً استقطابية مثيرة وتصبح دولاً قائدة. في سياق هذه الأدوار كما يُبين لنا التاريخ بجلاء، تنجذب إلى الدول القائدة دول أخرى وجماهير وشعوب أخرى، تنقاد إليها خصوصاً في مراحل الصعود والانتصارات؛ وقد يصعب أو يكاد يستحيل مع الوقت، حمل القادة والحكومات المتعاقبة على نسيان هذا الدور القيادي أو التنازل عنه. إن العراق التاريخي هو بامتياز عراق كاريزمي نشأ وترعرع في قلب هذه الفكرة عن نفسه. ومع أن العراق التاريخي هذا، لم يعد قائماً منذ وقت طويل وحلّ محله عراق أقل مهابة وثراء وأضعف من حيث ميوله الإمبريالية الكلاسيكية ـ مثلما جسدتها الطموحات العسكرية للإمبراطوريتين الآشورية والعباسية ـ فإن لمن النادر رؤية زعيم سياسي أو مواطن عادي في العراق. لا يرى في بلاده دولة قائدة في العالم العربي وربما في العالم الثالث. والأمر ذاته ينطبق تماماً على مصر، التي تحظى بما يشبه الإجماع عند العرب، منذ بزوغ نجم عبد الناصر السياسي وحتى اليوم كدولة قائدة.إن الزعيم الكاريزمي، لا يفعل شيئاً للدولة الكاريزمية سوى مُفاقمة الإحساس بهذا الدور وتصعيده؛ وذلك ما برهنت عليه التجربة الناصرية في مصر، إذ جاء عبد الناصر ليضيف إلى كاريزمية مصر وجاذبيتها التاريخية، بعضاً من جاذبيته وسحره كزعيم. هذه العلاقة بين سحر الدولة وسحر الزعيم، هي التي تفسر الطبيعة الخاصة والمتميزة للأدوار السياسية والتاريخية؛ عندما تلعب دولة ما في

عالم السياسة والمصالح، دوراً مُتفرداً وديناميكياً، بأكثر مما تلعبه دول أخرى ربما تكون أكثر ثراء وقوة.

في عالم الدول، كما في عالم البشر، لا تكفي القوة وحدها ولا الثراء وحده، ولا عدد السكان أو المساحة الجغرافية بالطبع، للعب دور قيادي؛ فماليزيا مثلاً، أكثر ثراء من إندونيسيا، ولكن الأخيرة لعبت في الماضي مع سوكارنو، كما اليوم، دوراً قيادياً في آسيا عدم الانحياز وأسيا الثورات الوطنية التحررية بأكثر مما لبعته ماليزيا. والسودان أكبر من حيث المساحة الجغرافية من العراق، ولكن بغداد وليس الخرطوم هي التي كانت تمتلك باستمرار إمكانيات لعب أدوار قيادية. وبينما ليبيا أكثر ثراء من مصر؛ فإن القاهرة هي التي لعبت الدور القيادي وليس طرابلس؛ وسكان المغرب أكثر عدداً من سكان سورية، ولكن دمشق هي التي لبعت دوراً استقطابياً في عالم السياسة العربية وليس الرباط. الحال ذاته مع البشر؛ فالسحر الشخصي للمرء والهالة الروحية وجاذبية الاستقطاب؛ قد لا تتصل كلها لا بمقدار الثروة التي يملكها، ولا بمساحة البيت الذي يسكنه ولا حتى بقوته. إن المزايا القيادية للدول هي المزايا القيادية للبشر، خلاصة تشابك عوامل متنوعة قد تنحصر في نطاق الكاريزما أخيراً.

هناك اليوم كما في الماضي البعيد، دولتان كاريزميتان في العالم العربي هما العراق ومصر، وقد لعبتا على مر التاريخ أدواراً استقطابية شديدة الحدة في بعض الأحيان. وثمة في المقابل، وفي الإطار الإقليمي المحيط بهما، دولتا كاريزميتان هما إيران وتركيا، يشهد التاريخ بوقائع لا سبيل إلى نكرانها، كيف أن تنافسهما على المصالح والنفوذ والاستقطاب السياسي كان مجبولاً بالدم. هذه الفكرة وثيقة الترابط بموضوعة الحزب الجماهيري في العراق وفي صميمها،

كما أنها شديدة التلازم بمادة الصراعات التي فجرها الشيوعيون والبعثيون والقوميون الناصريون حول الوحدة مع مصر منذ نهاية الخمسينات في القرن الماضي، ولا تزال أصداؤها تتردد حتى اليوم في الفكر السياسي العراقي، وكأنها صراعات قائمة ومستمرة باستمرار أبطالها. ولذلك فسوف يتم تناول صراعات تلك الحقبة من التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق، والتي دارت وتركزت في الجوهر حول مسألة الوحدة مع مصر، من منظور جديد ومغاير سيُلاحظ بداهة كيف أن الصراع المُتفجر، كان يستعيد في الواقع بعضاً من تقاليد صراع غابر سبق له وأن نشب، مراراً وتكراراً بينهما في مناطق نفوذ كثيرة، وما كان له أن ينتهي إلا مع سقوط بابل ثم اندثار مصر.

ليس من دون معنى أن مصر والعراق تقاسمتا في العالم القديم، السلطة والنفوذ في أراض شاسعة تمتد حتى السواحل الجنوبية الغربية للجزيرة العربية، وكان كرسي الفرعون مثلما هو الحال مع عرش العاهل الآشوري، يحكم بالمقدار ذاته من الهيبة شعوباً وجماعات لا يجمعها جامع بجغرافية مصر أو بابل الحديثة. ومع ذلك فإن الحقيقة التاريخية المؤكدة، هي أن مصر لم تكن في تاريخها دولة إمبراطورية قط. إن ميولها الإمبريالية لم تتشكل أو تتبلور في صورة تمددات استيطانية أو سياسية؛ ولكنها لعبت بفضل حضارتها العظيمة دوراً تنافسياً هائلاً من حيث الزخم والقوة، مكنّها من تقاسم الثروة والنفوذ مع بابل. إن حيوية الميول الإمبريالية في مصر القديمة، ستبدو أضعف مما هي عند الآشوريين الذي بلغ بهم تهورهم العسكري مرات عدة، حد مهاجمة ساحل الإسكندرية. ومما له دلالة في هذا السياق أن التاريخ العسكري للحضارتين المصرية والعراقية، هو تاريخ صراع وتلاقٍ في الآن ذاته، ولكنه لم يبلغ في أي وقت إلا في ظل الإسلام، درجة الاتحاد أو الوحدة حين خضعت مصر لسلطة

العباسيين في بغداد. بينما على العكس من ذلك، لم يتسن لمصر حتى في أوج عظمة الفاطميين أن تحكم العراق من القاهرة، أو أن تدمجه في كيانها السياسي الوحدوي. ولذلك مهد سقوط بغداد عام 1258 في يد المغول، السبيل أمام دور جديد للمماليك في مصر على طريق استرداد دورها التاريخي. هذا الدور الذي سوف يتجلى بكل أبهته الإسلامية مع غياب بغداد عن المسرح؛ يكشف عن معنى التنافس بين البلدين وعن مغزى تعثر محاولات توحيدها الإداري أو السياسي.

شكلت هزيمة ثم انكسار الموجة التتارية في معركة عين جالوت انتصاراً مصرياً لامعاً، سوف يفتح بنتائجه وتفاعلاته التالية السُبل أمام بزوغ نجم محمد علي باشا 1831 ـ 1841، والذي تجلت طموحاته العسكرية والسياسية في الفكرة ذاتها: استرداد دور مصر بعد غياب العراق عن المسرح. في هذا الوقت ـ عام 1830

ـ كان للعراق محمد علي باشا، مماثل تماماً في إصلاحاته وطموحاته وكاريزميته للوالي المصري يدعى داوود باشا، وكان من المماليك الذين ولدوا في تفليس عاصمة جورجيا (السوفياتية تالياً). وحين كانت بغداد في العصر الحديث، تئن تحت وطأة الاحتلال البريطاني، كان نجم عبد الناصر من هذه الزاوية، وكما افترض أحد الكتّاب وهو على حق، أول خروج لمصر النهرية باتجاه البحر، وذلك حين راحت كتائب بعد الناصر تقاتل في اليمن وسياسيّوه في سورية والعراق ودبلوماسيوه في أسيا وأفريقيا. وفي هذا الوقت أيضاً بزغت كاريزمية عراقية موازية مع صعود نجم الضابط عبد الكريم قاسم.

من هذا المنظور، فإن الوحدة مع مصر وبالصورة التي اقترحها القوميون والبعثيون؛ وخاضوا نضالاً وصراعاً دامياً ضد الشيوعيين في سبيل إنجازها

فورياً، لم تكن مُمكنة، قط، ولا بأي شكل من الأشكال. وقد لا تكون مُمكنة كذلك في المستقبل إلا إذا صدرت عن العراق لتنطلق نحو مصر وليس العكس.ولعل تجربة الإسلام التاريخي جديرة بأن ينظر إليها من هذه الزاوية، كوحدة كبر للبلدين والحضارتين القديمتين، ما كان لها أن تتحقق وتُنجز في صورتها التاريخية، إلا بعد صعود دور بغداد كدار للخلافة الإسلامية في العصر العباسي، حين جرى إلحاق مصر وإدارة خراجها لا باسم الخليفة في بغداد، وإنما باسم دولة الإسلام الكبرى. وإذا ما عدنا إلى حقبة نهاية الخمسينات من القرن الماضي في العراق، فسنلاحظ أن القوميين والناصريين والبعثيين العراقيين، هم الذين اظهروا حماسة للوحدة بأكثر مما اظهر المصريون وعبد الناصر نفسه؟ ولعل مذكرات الكثير من السياسيين العراقيين، والتي تناولت شهاداتهم هذه الحقبة، تشير في مجملها وبقدر مذهل من الصراحة والوضوح ـ كما فعل طالب شبيب مثلاًـ إلى أن عبد الناصر ظل مُتحفظاً إلى النهاية، إزاء حماسات البعثيين العراقيين للوحدة. ولطالما نصح بأن يتريث هؤلاء، لأن إنجازها أمر محفوف بالمخاطر، على الطرف الآخر كان المشروع النظري للوحدة، يبدو وكأنه محكوم بعامل التنافر بين كاريزميتين وقفتا مُتخاصمتين دون هوادة، أحداهما على ضفاف النيل والأخرى على ضفاف دجلة والفرات، بينما راح الأنصار والمعجبون المسحورين المُتعجرفين، يخوضون بالنيابة عن قاسم وناصر معارك طاحنة لا سبيل إلى حسمها بالقوة. لقد عبر صدام حسين ذات يوم، بقدر كبير ومدهش من المكاشفة والصراحة، عن الهواجس الحقيقية التي تنتاب الحاكم العراقي، حتى وإن كان حاكماً قومياً وعروبياً بعثياً أمضى حياته في سبيل النضال من أجل الوحدة، حين قال في مؤتمر للسفراء العراقيين عام 1979 رداً على سؤال حول الوحدة: (إذا كنا مُسيطرين فأهلاً بالوحدة).

إن هذه الفكرة الساطعة عن السيطرة والنفوذ المطلق الذي يرغب به العراق، والملخصة بأبلغ ما يمكن من الصراحة هي التي يتعين التوقف عندها؛ فالعروبي الوحدوي العراقي لا يستطيع في النهاية، تخيل الوحدة العربية إلا كمنطلق لسيطرة بغداد، إنها لا تعنى سوى تمكين العراق من السيطرة على مصر واعترافها بقيادته؟ في هذا السياق يروي صفاء الفلكي سفي العراق في هولندا ـ والذي أصبح لاجئاً سياسياً فيما بعد ـ في حديث مع علي كريم سعيد وهو من البعثيين العراقيين الموالين لسوريا (انظر: هامش، حوار المفاهيم: 208) إن صدام حسين قال في معرض حديث عن الوحدة مع سورية ما يلي: (إن البلد الأكبر والذي فيه إمكانيات وثروات أكثر يجب أن يُسيطر. وبغداد هي عاصمة الوحدة). إن تأملاً أكثر موضوعية في هذه المُقتطفات من حديث الرئيس العراقي صدام حسين، سوف تُدّلل على الفكرة التالية: إن الحاكم العراقي القوي مهما كان دينه ومذهبه ولون عقيدته السياسية، سيفكر تلقائياً بأن الوحدة لا تعنى شيئاً آخر لديه سوى عودة بغداد كعاصمة للخلافة. بينما يمكن لحاكم عراقي ضعيف أن يرى في حلم الوحدة مع مضر مشروعاً قابلاً للتحقق على أساس مقلوب: خضوع بغداد لمصر. على هذا النحو يمكن رؤية نمط من تقسيم ميكانيكي تتوزع عليه فكرة الوحدة مع مصر: بالنسبة للحاكم العراقي القوي والطموح، هي فرصة سانحة للسيطرة، فيما هي بالنسبة للحاكم العراقي الضعيف فرصة للخضوع.

ليس صدام حسين وحده أسر الفكرة القائلة ـ بشيء من العُنجيهة ربما ـ: أهلاً بالوحدة إذا كانت تعني أننا سنفرض سيطرتنا؛ بل المجتمع السياسي العراقي نفسه. هذا المجتمع الذي تكون في ظل عقدية القوة؛ هو مَنْ يبدو أسر الفكرة ذاتها أيضاً. على الطرف الآخر عبر جمال عبد الناصر عن هذه الفكرة

ولكن بطريقة أكثر لطفاً وأريحية. يروى طالب شبيب (ص: 222) القصة التالية: إنه ذهب إلى مصر عندما كان في قيادة البعث وزيراً للخارجية، برفقة الرئيس عبد السلام عارف في أعقاب انقلاب شباط/ فبراير 1963 ومصرع قاسم، وكان معه حازم جواد الوزير والقيادي البعثي. فضّل عبد الناصر استقبل ضيوفه الوحدويين القادمين من بغداد والمُحملين بدعوات الوحدة الفورية مع مصر؛ في الإسكندرية وليس في القاهرة. (وكأنه يعيد تذكيرهم من الناحية الرمزية بالصراع على الساحل المصري مع أجدادهم في أشور) ولذا اصطحبهم في رحلة بالقطار إلى هناك.

كانت هذه هي المرة الأولى لعارف؛ التي يزور فيها مصر منذ أن أصبح رئيساً للجمهورية. لم يكن عارف زعيماً كاريزمياً، وعلى العكس كان يفتقد الجاذبية في شخصه ويظهر في حالات غير نادرة كرجل شديد العفوية في تصريحاته، على نحو يفضح ثقافته السياسية الهزيلة وفظاظته. ولكنه في المقابل، أثار إعجاب خصومه وأصدقائه على حدٍ سواء، برجولته وشجاعته وبروحه الوطنية الوثابة، وهذه مكنته من أن يلعب دوراً حاسماً في الثورة العراقية. وبالإضافة إلى الزوار اصطحب عبد الناصر معه، صديقه الحميم المشير عبد الحكيم عامر وعلي صبري وعبد اللطيف البغدادي ونائبه حسين الشافعي وزكريا محي الدين. أثناء الرحلة ترك الوفدان زعيميهما ينفردان. بيد أن جواً من عدم الارتياح، وانعدمت فيه الحيوية فوق ذلك، سرعان ما ساد بين الرجلين بينما كانت عربات القطار التي تجمّع فيها أعضاء الوافدين تضج بالمرح. ولذا كان عبد الناصر يختلس اللحظات ليغادر مكانه، تاركاً عراف وحيداً في مقعده؛ ليمضي بعض الوقت مع الوفدين ويشاركهما المرح

والضحك. كان عبد الناصر كما لاحظ شبيب، بالكاد يخفي برمه من ضيق أفق عارف، وفي تلك الرحلة طلب عبد الناصر:

اللقاء بنا، أنا ـ طالب شبيب ـ وحازم على انفراد، فانتظرنا حتى الواحدة بعد منتصف الليل، وكنا خرجنا من داره مع عبد السلام ـ عارف ـ الذي أوصلناه إلى مقر إقامته. وانتظرنا قليلاً ليخلد إلى النوم، لنعود مرة أخرى إلى معمورة ونستأنف جلستنا دون عارف وهناك قال لنا عبد الناصر: أنتم رجال وطنيون، أثق بكم ثقة مطلقة، وأنا على استعداد أن أسلمكم حكم مصر. لكن هذا الكرسي المصري عمره آلاف السنين، جلس عليه فرعون. فاستفيدوا من ذلك، استفيدوا من ثباته وقوته واعتبروا استقراري عليه ضمانة وصيانة وحصن لكم. أما كراسيكم فهي مُزعزعة تهددها الانقلابات والمؤامرات الداخلية والخارجية. والشيء الثاني الذي أطلبه منكم أن تكونوا جسوراً بيننا وبين سورية فتحن لا نريد أن نحارب سورية وبغض النظر عن ما يقوله أخونا أمين الحافظ أو غيره نحن نريدكم جسوراً إليها عبر العراق، فأعملوا ما شئتم ولكن ابقوا على شيء واحد هو التضامن الثوري بين مصر والعراق وسورية.

سمع طالب شبيب مندهشاً كلمات عبد الناصر هذه، ففكر حينئذٍ بأن بلاده هي أيضاً بلاد عريقة، وفيها عرش أشور وعمره آلاف السنين:

فكرت حينها بأن العراق (بلد) عريق أيضاً وعنده سبعة ألاف سنة من التاريخ، ولكنني أدركت واقعية كلامه ـ عبد الناصر ـ لأن العراق كان فعلياً بلداً مهزوزاً وبلا زعامة أو مرجعية سياسية مُتفق عليها ويعيش انقلابات وصراعات واغتيالات وتلعب بمصائره أيدٍ خفية.

هذا الاستذكار للتاريخ القديم والغابر، وفي خضم حديث مشحون بالعواطف عن مشروع الوحدة ليس دون معنى، لأن ماضي البلدين الكاريزميين هو الذي كان يقود اتجاهات الحديث المتبادل ويبلورها وليس الحاضر. كان التاريخ حاضراً بقوة وروحه ترفرف حول المكان. وبتحليل نص عبد الناصر من المنظور الرمزي؛ فإن الحوار حول الوحدة لم يكن يجري بين عبد الناصر وعارف؛ ولا بين ملكين أحدهما فرعون مصر والآخر عاهل إمبراطوري ن أشور؛ بل بين عرشي هما كل ما تبقى من التاريخ.

في كاريزما الكراسي والعروش هذه ، الساحرة والمهيبة، يكمن لبّ المعضلة. صحيح أن عبد الناصر مُستعد لأن يقبل ـ نظرياً ـ ببغداد قائدة للوحدة بما هي دار الخلافة الإسلامية ووريثة بابل القوية، ولكن الصحيح أيضاً أن هذا الوريث بات من الضعف والهوان، بحيث أن عرشه يمكن أن يُطوح به في الهواء مع أول انقلاب داخلي أو خارجي. تلك هي نبوءة عبد الناصر الذي أدرك بحصافة لا مثي، أنها، أن إغراء الوحدة مع العراق، وحيث تتعالى هتافات العراقيين باسمه بعد إعدام قاسم ومُطاردة فلول الشيوعيين؛ لن يحجب عن أنظاره الحقيقة المرة التالية: لقد كانت بغداد في مهب الريح وعرش أشور عُرضة للزوال، بينما كان كرسي الفرعون ثابتاً في الأرض ينغرس بقوة في رمال الجيزة مثل تمثال أبي الهول. فهل أدرك عبد الناصر، مع نهاية قاسم كزعيم كاريزمي أن بغداد كانت تدخل فعلياً مرحلة احتضار طويل؟ وأنى مصرع قاسم ربما يكون قد أفضى فعلياً، لا إلى دور الجسر عارضَ مشروع غير واقعي للوحدة بين البلدين؟ وأنه لهذا الغرض، لا يريد من قادة البعث سوى لعب دور الجسر بين مصر وسورية؛ لا الوحدة الفورية مع العراق ولا الاتحاد

الفدرالي معه؟ وأن كل ما يطلبه منهم هو أن يحولوا دون تدهور العلاقات مع دمشق، وأن يسعوا إلى ترميم الصدع في جدار العلاقات معها.

كان عبد الناصر في الحقيقة، يتصرف طِبقاً لروح التاريخ المصري وتقاليده، فلمصر هوى (شامياً) قديماً، مُنعشاً رقيقاً وعذباً يضوع في أرجاء التاريخ منذ محمد علي باشا. وبطبيعة الحال؛ فإن مصر المتوسطية كانت أ:ثر انسجاماً مع سورية المتوسطية، منها إلى عراق حائر عند شواطئ الخليج العربي تتقاذفه أمواج عاتية. أدرك البعثيون فور وصولهم إلى السلطة، بعد مذابح وجرائم بشعة ارتكبت ضد الشيوعيين في العام 1963؛ أن الحفاظ على السلطة وحماية النظام، يتطلبان القيام بتدابير مماثلة تماماً للتدابير التي قام بها خصومهم الشيوعيون: تسليح الجماهير وتحويلها إلى ميليشيات مُسلحة. كانت فكرة تشكيل كتائب مُسلحة من الجماهير الحزبية المُسلحة بالعقيدة العروبية، بمثابة إعادة إنتاج للفكرة ذاتها عن الجماهير كما قدمها الشيوعيون، ولكن هذه المرة بتصعيد درجة ومستوى العنف. وهذا ما حدث بالفعل، حين راحت مليشيات الحرس القومي تمارس أبشع الجرائم وتواصل صناعة الاستبداد باسم العقيدة.

وبالطبع تلاشت بسرعة وعود البعث للمجتمع بالتخلص من دكتاتورية قاسم وفرديته وتأسيس حكم ديمقراطي. وابتداء من اليوم التالي لانقلاب 8 شباط / فبراير، ظهرت مجموعات مُسلحة أنزلت الرعب في قلب الشعب. كما أدركوا في المقابل، أنهم سوف يسيرون على الطريق ذاته الذي سار عليه خصومهم، في ما يتعلق بقضية الوحدة مع مصر والموقف منها: لقد ساروا بتباطؤ وتثاقل وراحوا يبحثون عن أعذار للتنصل من فكرة الوحدة الفورية واقعياً، بينما يكتفون نظرياً بالشعارات الحماسية. وبدلاً من دكتاتورية قاسم وفرديته، أقام البعثيون دكتاتوريتهم الخاصة والثورية وغير المسبوقة. وبدلاً من

تردد الشيوعيين حيال فكرة الوحدة مع مصر، أصبح البعثيون يملكون مبرراتهم الخاصة للتردد. على هذا النحو أصبح الاستبداد الجديد ثمرة الزواج لسري بين العقيدة الانقلابية ومليشيات الحرس القومي. كان عبد الناصر يراقب عن كثب نتائج تدخل مصر في المعركة البعثية ـ القومية ضد قاسم، وها قد أفضت المعركة إلى قتل قاسم ووضع حد للنفوذ الأحمر في العراق. فهل بات طريق الوحدة ممهداً؟.

كانت النخب الفكرية والسياسية المصرية العروبية تفتش في التاريخ وفي حيز الخصائص الجغرافية للبلدين كذلك؛ عن مصادر تماثل وتشابه يمكن أن تساعد في تبرير قيام الوحدة. وسيكتب جمال حمدان الجغرافي المصري الشهير، واحدة من أهم دراساته (مجلة الفكر المعاصر المصرية، العدد 12 شباط / فبراير1966: حول وحدة الرافدين والنيل) متغنياً باللقاء الموعود بين بغداد العباسية والقاهرة الفاطمية، وممجداً فكرة الوحدة كوعد بالخلاص وبقيام قوة عربية هائلة. كان جمال حمدان يفتش في جغرافية البلدين عن خصائص ومزايا، يمكن أن تضعهما ـ مصر والعراق ـ على طريق المشروع الوحدوي.وبوصفه كاتباً عروبياً تقدمياً مختصاً، فقد كرس دراسته الرائعة تلك للتأمل في ما أسماه عبقرية المكان في العراق، على غرار ما فعل في كتابه الشهير عبقرية المكان في مصر، لاحظ حمدان في مقدمة دراسته: أن ما من قطر عربي على مدى التاريخ، عرف من التقلبات العنيفة في مقدراته ومصائره؛ في أقداره وقواه، مثلما عرف العراق. ومع ذلك (فقد تغلبت قوة الجاذبية العربية المركزية الأصلية على كل القوى الطاردة) وتمكن العراق من الخروج بدور استراتيجي في الوطن العربي.

كما أخفقت كل المحاولات الرامية إلى إدخاله في فلك الهند في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي، وهي ذروة السياسات الاستعمارية

التي سعت(إلى تهنيد ـ من الهند) العراق بتهجير بضعة ملايين من الهنود إليه، أو بربطه بقوى غرب آسيا لإبعاده عن محيطه العربي وضمه إلى ميثاق سعد آباد مع إيران وأفغانستان، ثم حلف بغداد مع تركيا وباكستان.

وحين ألقى حمدان نظرة فاحصة على جغرافية العراق، قصد البرهنة على عبقرية المكان العراقي، لاحظ أن هذا البلد وبحكم قاعدته الأرضية الفيضّية هو قوة بر أساساً. وأن حدوده الراهنة والتي تأخذ رقعته السياسية في إطارها شكل حرف y الإنكليزي تجعل من هذا البلد كما لو أنه يبدأ عريضاً في الشمال ثم ينتهي مسحوباً إلى الجنوب، ولكن من دون أن يرتكز إلى جبهة بحرية؛ بل إلى كوة مائية ضئيلة لا تزيد عن 60 كم من مجموع سواحل العرب البالغة مساحتها نحو 14 ألف كيلومتر. وإذا ما علمنا أن مساحة العراق تبلغ زهاء 444 ألف كم، وإن طول حدوده البرية لا يقل عن 3500كم (أدركنا على الفور إن العراق دولة شبه داخلية شبه حبيسة بكل معاني الكلمة). طِبقاً لهذه النظرة الجغرافية سيتبدى العراق في نظر جمال حمدان، بالفعل، كقوة بر. أو بحسب تعبيره دولة شبه بولندية تكاد تختنق لولا كوة ضيقة على الخليج العربي، على العكس مما هو الحال مع مصر. حاول جمال حمدان تخطي هذه العقبة في تحليله للخصائص الجغرافية الجامعة، بإعطاء الوحدة بين البلدين إمكانية افتراضية أكبر على سدّ الفراغ الجغرافي، فالوحدة سوف تعطي العراق إمكانية أن يكون جزءاً من جسم بحري كبير، كما أن الوحدة المرتقبة جديرة بأن تصحح كثيراً من الاختلالات في القوة السكانية، لأنها:

ستنقل حدود مصر تلقائياً إلى جنب تركيا وإلى ضلوع إيران وستصبح الجمهورية العربية المتحدة أكثر سكاناً من أي منهما بدرجة كبيرة: 37 مليوناً مقابل 25 مليوناً (إحصائيات العام الذي كتبت فيه الدراسة).

من الناحية النظرية وطبقاً لهذا التصور عن العلاقة بين البلدين، وكما تخيل حمدان، فإن الانحدار الجيوبوليتيكي سوف ينقلب بسهولة لصالح العراق. بيد أن مثل هذا الانقلاب ما كان له أن يحدث، وبمثل هذه السهولة على أرض الواقع، أو أن يسير على غرار السهولة التي سار فيها عالم التصورات النظرية. إذ بينما كان جمال حمدان يضع الخطوط العريضة لدراسته هذه في ربيع عام 1963، كان الشاه الإيراني يتابع بقلق الأنباء الأولى عن التقارب المصري ـ العراقي. وقد لاحظ وميض عمر نظمي (أستاذ الدراسات السياسية في جامعة بغداد والقيادي في الحركة القومية ـ جريدة القدس العربي ـ لندن: 27-28 يناير/ كانون الثاني عام 1996 أعيد نشرها في الملف العراقي: لندن، العام 1997 ـ العدد 61) أن الخطر الإيراني على العراق تعاظم في هذا الوقت، واتخذ أشكالاً احتجاجية على نمو العلاقات بين البلدين. وإزاء ذلك سارعت بغداد العارفية إلى الطلب من عبد الناصر إرسال قوات عسكرية مصرية (لتقترب من ضلوع إيران) كما تخيل جمال حمدان. بيد أن عبد الناصر أظهر حذراً محسوباً وكافياً حين امتنع عن الاستجابة بسرعة للطلب العراقي، ذلك أن الاقتراب ـ نظرياً ـ من ضلوع إيران الشاهنشاهية؛ كان يحمل في طياته مخاطر لا حصر لها على مصر. وبعد تردد وافق عبد الناصر بشروط على إرسال قوات مصرية، ولكن من دون أن تقترب من ضلوع إيران. يكتب وميض قائلاً:

وعشية وصول القوات المصرية للعراق، اتخذت هيئة الأركان العراقية قراراً بتمركز هذه القوات في الموصل ـ المحاذية لكردستان العراق ـ. وفض عبد الناصر ذلك بشكل مطلق مهدداً بسحب القوات ومُحذراً من مغبة تحويل القضية من خلاف داخل العراق، إلى صراع عربي ـ كردي، يعصف بروح

التضامن بين شعوب المنطقة ويكون له أخطر الآثار في تحويل الخلاف إلى صراع قومي لا أساس له إطلاقاً.

كانت نظرات الجغرافي المصري المتفائلة، إذاً، تصَوب نحو حلم عروبي محفوف بمخاطر لا تحصى. ففي هذا الوقت كان الاقتتال بين أكراد العراق والحكومة المركزية، والذي اندلع مجدداً في أيلول / سبتمبر من العام 1961 قد تفاقم بصورة محزنة. ومع صعود عارف الأول اتخذ الاقتتال طابعاً جديداً، أصبحت القضية الكردية بموجبه قضية ومشكلة تفوق إمكانيات النظام الجديد على حلها أو السيطرة عليها. لم يلاحظ جمال حمدان وهو يضع أفكار دراسته هذه، ابتداء من ربيع العام 1963 أن الوحدة المصرية ـ العراقية الموعودة، سوف تكون وجهاً لوجه أمام مشكلة داخلية شديدة التعقيد، يختلط فيها العامل الخارجي الإيراني بالعامل الثقافي الداخلي (الكردي). مع ذلك؛ فإن فكرة اندماج أكبر قوتين في الوطن العربي مضت قدماً، أو كان يجب أن تمضي قدماً في التنظير الجغرافي لأنها تضم:

القطبين اللذين تبادلا مركز الثقل في العروبة بالتناوب عبر التاريخ (.....) ـ سوف ـ تسقط نهائياً وإلى الأبد دعوى ودعاية الاستعمار الفجة السقيمة عن ـ تنافر ـ القطبين الجغرافيين تاريخياً.

هل كان هذا التنافر الجغرافي بين مصر والعراق من المنظور التاريخي، هو مجرد اختراع استعماري؟ من الواضح أن أجواء الحماسة للوحة، والتي يستحيل عليّ ـ اليوم كما بالأمس ـ إلا أن أكون من طلابها ومن دعاتها؛ كانت تلقي بظلال كثيرة من التفاؤل على كتابات الكتاب والمحللين. وفي سياق هذه الحماسة جرى إسقاط سلسلة من التمنعات الداخلية، التي كانت تحول دون

قيام الوحدة. هل كان التنافر في الشخصية المصرية والعراقية والمكانين العبقريين مصر والعراق خلاصة ادعاء استعماري؟

أم أنه على العكس من ذلك، كان خلاصة مكونات تاريخية وجغرافية جعلت البلدين، وبالتالي الدولتين العراقية والمصرية على حدٍ سواء، في قلب حقيقة جديرة بأن يُنظر إليها بواقعية أكبر؟ إنها الحقيقة القائلة ببساطة: إن لقاء الدولتين ـ البلدين الكاريزميين، سيتطلب تنازلاً مستحيلاً ومن نوع ما، يقبل أحدهما ومن دون تمنع سياسي أو ثقافي، بخضوعه غير المشروط لقيادة الآخر. وهذه معضلة أبعد ما تكون عن كونها اختراعاً إمبريالياً. بالطبع لا يعني هذا أن الوحدة لم تكن من المحرمات بالنسبة للغرب، كما لا ينفي أو يقلل من قيمة التآمر الذي قام به المستعمرون لمنع أين تقارب بين البلدين. إن ما تناقشه الفكرة يتصل بأمر آخر: لم تكن الوحدة بين البلدين بالمعنى الجديد الذي طرحته ضرورات مجابهة الاستعمار، أمراً محققاً في الماضي إلا في سياق مختلف كل الاختلاف عن السياق الراهن. إن استرداد التاريخ للبرهنة على إمكانية قيام الوحدة، يجب أن يلتزم بقواعد للمقاربة بين أوضاع الأمس والحالة الراهنة.

بكلام أخر: إن فكرة الوحدة العراقية ـ المصرية هي فكرة حديثة، ولم تكن مسألة مطروحة أو مشهودة في التاريخ، إذ لم يعرف العرب في تاريخهم مثل هذه الوحدة إلا في إطار اعم هو الدولة الإسلامية، وهذه لم تتحقق في صورتها التاريخية إلا مع الإمبراطورية العباسية. أي عندما أصبحت مصر جزء من الإدارة السياسية العباسية، تدار شؤونها بوساطة أحد الولاة لا باسم حزب أو زعيم عراقي، إنما باسم الإسلام العروبي.

في سياق النظرات المتفائلة للوحدة، قبل وبعد انقلاب شباط / فبراير 1963 تم نسيان الحقيقة التالية: إن التنافر الكاريزمي بين البلدين لم يكن اختراعاً استعمارياً، وإن تخطي سلسلة من العقبات الأخرى على مستوى المكونات التاريخية، وطبيعة الشخصيتين العراقية والمصرية، كان يفوق إمكانيات وطاقة وقوة أي حزب أو نظام سياسي. حتى عبد الناصر نفسه أدرك منذ وقت مبكر، أن هذا الحلم سيظل عصياً على التحقق. ولذا أبدى في مناسبات مختلفة رغبته في طي صفحات النقاش حول الوحدة. وفي أول زيارة رسمية لهم إلى مصر بعد الانقلاب، كشف عبد الناصر للقادة البعثيين عن مخاوف حقيقية تتجاوز حدود هذا التنافر. وحدث أثناء غداء عمل مع الوفد العراقي الزائر، أن أحد أعضاء الوفد قال مخاطباً عبد الناصر بشيء من الحماسة:

(سيادة الرئيس. كانت الوحدة أملاً تاريخياً لو تحقق بيننا فستقوم لأول مرة منذ الخلافة العباسية وحدة تضم عواصم الفاطميين والعباسيين والأمويين ـ من حوار المفاهيم، ص: 223) فقال مخاطباً صاحب الاقتراح:

نعم. ولكن هل تدرك أن الاستعمار لا يسمح بذلك؟ حتى الاتحاد السوفياتي سيزعجه الأمر. هذا حلم. سيتآمرون علينا بشدة لمجرد إعلانه وسيحاولون إسقاطكم أو إسقاط الوضع في سورية (..) الوحدة بذاتها ليست عملاً سهلاً الوحدة حلم؟ إلى ماذا تشير هذه الوقائع؟ لماذا تردد عبد الناصر آنئذٍ، في التجاوب مع الضغوط العراقية؟ من الصعب ردّ الأمر برمته إلى أجواء إخفاق وفشل الوحدة المصرية ـ السورية وحسب؛ والأجدى أن يُردّ إلى إدراكه المبكر أن التنافر بين كرسي الفرعون وعرش أشور، هو من الناحية الرمزية، تواصل لتنافر آخر بين كاريزميتين؛ رأى الجغرافيون المصريون فيهما تجسيداً لدولتين ومكانين عبقريين أو لعبقريتين جغرافيتين. يعني هذا أن

الصراعات الدامية التي خاضها البعثيون والقوميون ضد الشيوعيين وقاسم ومن أجل الوحدة هي صراعات عبثية خالية من أي مضمون واقعي أو حقيقي، وأنها دارت حول حلم؟ وإن حرب عبد الناصر ضد قاسم لم تكن في حقيقتها لتتجاوز حدود أضعاف واستبعاد الكاريزمية العراقية من طريق الكاريزمية المصرية الصاعدة. وبالتالي؛ فإن فكرة الوحدة الفورية لم تكن سوى ذريعة استخدمها الفرقاء في صراعاتهم الدامية، وكانت الجماهير فيها أكثر شبهاً بكتلات بشرية بلهاء ومخدوعة؛ فالزعماء أنفسهم يعرفون أن الوحدة مستحيلة؟. بيد أن هذا الاستنتاج يتطلب مع ذلك، الإقرار بحقيقة أن الوحدة العربية ستظل مطلباً حقيقياً وحلماً عظيماً من أحلام العرب.

واليوم يتبين كم كان أجدى للمناضلين من أجل الوحدة أن يطوروا بوسائل سليمة، كل أشكال التقارب والتضامن تماماً كما حلمَ عبد الناصر؛ فهذا هو السبيل الوحيد والحقيقي الذي سيمكنّ العرب من بلوغ الهدف المنشود. لقد كان استعجال تحقيق الهدف بوسائل ثورية وعنيفة، يرتطم بمصاعب متولدة لا عن ظروف محلية أو دولية وحسب، وإنما عن مشكلات عميقة في التكوين الثقافي وعن تبدل في طبيعة العصر؛ إذ كان القرن العشرون الذي اجتاز العرب نصفه الأول بثورات الاستقلال، قرن تمزق الكيانات الكبرى ولم يكن عصراً وحدوياً.ولئن تراءى عبد الناصر في أعين العرب المتلهفين لاسترداد مجد القوة والهيبة والدولة الواحدة الإمبراطورية الممتدة من مراكش إلى البحرين؛ في صورة بسمارك عربي، أو تراءى العراق نفسه في ما بعد، في صورة بروسيا العرب؛ فإن العصر لم يكن لا عصر بسمارك جديداً ولا عصر بروسيا جديدة بكل تأكيد.

الاستبداد صناعة جماهيرية

حروب الكاريزما

في إطار العلاقة المُلتبسة بين الحزب والجماهير، والتي يكون مدخلها في العادة، صعود زعيم كاريزمي قادر على تهييجها وقيادتها، تنبني الأخلاقية الأولى للاستبداد ويتم تبريرها وتسويقها وعرضها على المجتمع كخيار تاريخي. إن النموذج الإيراني بالنسبة لنا، هو الأكثر قابلية من هذه الزاوية، لإعادة طرح المشكلة؛ فهذا النموذج لا يزال جذاباً ومُغرياً في العراق وإلى حدٍ ما في الكثير من الأقطار العربية، خصوصاً مع صعود أدوار الأحزاب الدينية العراقية بعد سقوط بغداد في 9 نيسان 2003 (الدعوة الإسلامية، المجلس الأعلى للثورة العراقية، منظمة العمل الإسلامي) ولذلك سوف نرسم إطار فكرياً وتاريخياً للعلاقة بين الجماهير ورجال الدين كما قدمت نموذجه الثورة الجماهيرية الإيرانية.

م. ت الخمينية منذ الأيام الأولى للثورة؛ كظاهرة جماهيرية كبرى من ظواهر نهايات القرن العشرين، تجلت وتجسدت فيها ومن خلالها، كاريزمية إيران بأسطع صورها التاريخية وغير المسبوقة، ربما منذ عصر قورش قاهر بابل العظيمة؛ الذي أمكن له إزاحتها من طريق الإمبراطورية الفارسية نحو 539 ق.م إن انشداد الإيرانيين وتعلقهم بالثورة وبالخميني ومسارعتهم إلى المشاركة فيها منذ اللحظات الأولى لتجرها، كان التعبير الفعلي عن طول انتظار الشعب الإيراني للقائد الكاريزمي، الذي سيُضفي على الدولة شيئاً من سحره الشخصي. وهذا ما يُفسر حجم المشاركة الشعبية والسقوط شبه الجماعي للنخب السياسية والثقافية في شراك وسحر الزعيم؛ بل وفي غرامه لا في إيران وحدها وإنما في عموم العالم العربي أيضاً. وعلى وجه التحديد، كان هذا الغرام

المرضي بسحر الخميني يتجلى في أوساط المثقفين اليساريين العرب في صورة إعجاب وولاء بلغا حدّ الإيمان به كمخلص أسطوري.

عندما اندلعت الثورة الجماهيرية في إيران، كان العالم العربي المترامي الأطراف عند سواحل الخليج وفي الفناء الخلفي ما وراء الهضبة الإيرانية، يودع عصر عبد الناصر الذي اختفى مبكراً من المسرح السياسي لتعود مصر إلى النهر، وتنكمش عند ضفاف النيل مكتفية بلعب أدوار أقل طموحاً. بينما على الشرق وعند منحدرات هذه الهضبة ـ غرب إيران ـ يلوح شبح دولة كاريزمية صاعدة يستيقظ الجيران على صوت جُلبتها، وعلى وقع انقلاب داخلي فيها بقيادة رجل العرق القوي صدام حسين. هذا التزامن المثير بين انتصار الخمينية وصعود الصدامية وغياب الناصرية كلياً عام 1979 يحمل أكثر من دلالة؛ فالدولتان الكاريزميتان المتشاجرتان تاريخياً في العراق وإيران، أصبحتا مرة أخرى في وضع شبيه من حيث درجة التنافس والتنافر.

كان العالم العربي السني يراقب بقلق الرجات الأولى للزلزال الشيعي في إيران؛ ويتابع بشيء من الحيرة الجواب الغامض الصادر من بغداد: إزاحة الرئيس أحمد حسن البكر ومجيء نائبه صدام حسين، في السادس عشر من تموز / يوليو 1979.أي بعد وقت قليل فقط من انتصار الخمينية. إن الوضع الحقيقي على جانبي الحدود بين العراق وإيران في تموز / يوليو من هذا العام، لا يشير إلى حدوث مناوشات حربية ولا إلى انتهاكات حدودية، بل بدرجة أكبر إلى تجابه من نوع غير مألوف: تصادم الكاريزميات المحتوم: الخمينية في مواجهة الصدامية. كلتاهما كانتا تحملان بذور العقيدة الجماهيرية وكلتاهما حملتا سحر الزعيم.

على نحو ما تبدى التنافر العراقي ـ الإيراني قبل اندلاع حرب 1980 وكأنه ذو مسحة مذهبية، وذلك مع تصاعد دعوات الخميني للعراقيين الشيعة

بالثورة على البعث العراقي السني. كانت الخمينية في أحد أبرز وجوهها الخارجية، مشروعاً إيرانياً تاريخياً للاقتراب من ضلوع العراق؛ وقد جرى التعبير عنه بلغة العقيدة الجماهيرية المتفجرة في صورة دعوة للانقلاب على البعث، راح الخميني يكررها في خطبة السياسة ابتداء من تموز / يوليو 1979.

بعد نحو خمسة عشر عاماً تقريباً من الحلم القومي ـ البعثي باقتراب مصر من ضلوع إيران، أصبحت إيران نفسها عند ضلوع العراق، بينما غاب عبد الناصر عن المسرح.

إن التعرف بموضوعية أكبر، على الأسباب الحقيقية لاندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية في خريف 1980، ومن دون تبريرها بأي شكل من الأشكال؛ لأنها حرب مدمرة وتراجيدية وخاطئة جملة وتفصيلاً، يقصد منه ـ في هذا الكتاب ـ إعطاء منظور جديد لرؤية الموضوعات الصراعية الكامنة وغير المرئية في مشروعي الخمينية والصدامية. لقد كررتا تنازعاً قديماً له سوابق وتماثلات في تاريخ البلدين. إن الحزب من هذا المنظور، ومرة أخرى من دون تبريرها أو الدفاع عنها؛ هي استطراد بوسائل عنيفة لتنازع تقليدي على أدوار كاريزمية للبلدين. أي على أدوار قيادية في شرق أوسط جديد غاب عنه عبد الناصر ثم الشاه محمد رضا بهلوي.

مثل صعود الرئيس صدام حسين في 16 تموز / يوليو 1979، كقائد بلا منازع للحزب والدولة؛ إيذانا بصعود دور جديد للعراق. كان العراق طوال السنوات الأحد عشر السابقة، والتي لعب فيها صدام دوراً مركزياً في السياسات الداخلية والخارجية على الرغم من كونه الرجل الثاني؛ قد استرد بقوة الصورة الكاريزمية للدولة العراقية وأعاد إحياء هالتها التاريخية، وبالطبع فقد كان للإجراءات والتدابير الاقتصادية والاجتماعية وخصوصاً تأميم النفط

ـ الذي مكنّ الدولة من الاستحواذ على ثروات المجتمع وتركيزها بين يدي نخبة سياسية جديدة ـ وكذلك إنشاء بنية تحتية حديثة في قطاعات التعليم والصحة والخدمات العامة؛ أعظم الأثر في تدعيم هذه الصورة والترويج لها.بيد أن هذه الهالة سرعان أصيبت بتكسرات مفاجئة حين راحت تشع داخل وخارج البلاد، وما كان لأحد أن يتكهّن أو يتعرف بدقة إذ ذاك، إلى حدودها أو أهدافها. لقد ترافق التقدم الاقتصادي والاجتماعي وعمليات التحديث الواسعة في بنى الدولة، بما عرف حينئذٍ بالخطة الانفجارية؛ مع بروز ظاهرة مثيرة للقلق لم تجر معالجات جدية لها. كانت الخطة الانفجارية خطة طموحة أسفرت عن تحديثات مذهلة في الوضع الاقتصادي والاجتماعي. لنتذكر مثلاً أن العراق الذي لم يكن يملك عاماً واحداً بالمقاييس العالمية، ولا كادرات وسطية مدربة ومؤهلة تأهيلاً علمياً صحيحاً، أصبح ابتداء من هذا الوقت البلد العربي الوحيد الذي يملك جيشاً من الاختصاصيين والعلماء.

تجلت هذه الظاهرات في بروز توتر سياسي بلغ ذروته في مطلع العام 1979، وقبيل صعود الرئيس صدام حسين ببضعة أشهر، إذ أعطى نائب الرئيس صدام حسين يومئذٍ، أوامره بملاحقة واعتقال الشيوعيين العراقيين. بلغ الضغط على الرئيس البكر ذروته من جانب نائبه صدام حسين، عندما طالبه بالمُصادقة على قرارات إعدام مجموعة من المجندين الشيوعيين المُتهمين بانتمائهم إلى الحزب الشيوعي.كما ستترافق هذه الظاهرات وعمليات ملاحقة واعتقال الشيوعيين، مع حملة تطهيرية واسعة قتل فيها أو سُجن فيها عدد كبير من الأعضاء القياديين في حزب البعث الحاكم في تموز / يوليو من العام نفسه. إن المغزى الرمزي لهذا التوافق المثير، بين الحملة في الخارج ضد حزب جماهيري حليف هو الحزب الشيوعي، والحملة في الداخل لتطهير صفوف الحزب

الجماهيري الحاكم (البعث) من الخصوم؛ يمكن أن يتجلى ويتجسد في الفكـرة التالية:

إن صعود الزعيم الكاريزمي الحالم ببعث أمجاد الدولة الكاريزمية، يتلازم كالقدر المحتوم مع أهداف وأحلام جديدة، تتجاوز نطاق الحـزب كمـا تتجـاوز نطاق الطائفة والبيئة والقبيلة، وربما البلد نفسه صوب الأمة. وحتى هـذه ربمـا لن ترى إلا كجسر يريد القائد اجتيازه نحو بلوغ العالم. إن الـزعيم الكـاريزمي يضيق ذرعاً في الواقع، بحزبه الجماهيري كما بـالأحزاب الجماهيريـة المنافسـة، لأنه يريد أن يستولى بنفسه ويحتكر الجماهير ويضمها إليه وليس للحزب. إنهـا جماهيره التي تأتي إليه مسحورة وطائعة؛ وهي تنتمـي إلى الحـزب حبـاً وهيامـاً وغراماً به وليس بالحزب. ولذلك اتخذت عملية إعادة تركيب الجهاز السياسي للحزب بُعداً اسـتراتيجياً، يقـوم علـى أسـاس أن المالـك الوحيـد والحصـري للجماهير وهو معبودها المطلق؛ ليس الحزب العقائدي وإنما الزعيم. أنه قدرها وهو هديتها التي أرسلتها السماء.

في هذه الأثناء كان الأمام الخميني هـو الآخـر، يُـزيح مـن أمامـه سـائر الزعماء السياسيين في إيران ويطيح بهم واحداً واحداً كما فعل مع الرئيس بني صدر في مطالع الثـورة، وليقـوم هـو أيضـاً، بحمـل تطهيريـة مُشـابهة لطـرد (المنافقين) بمن فيهم حلفاء الثورة قادة مجاهدين خلق؛ بل ومطاردة جماهيرهم في الشوارع واصطيادهم في القرى والمدارس وإنزال عقوبة الإعدام بهم مـن دون رحمة. في هذا الوقت أنشأ الخميني محاكم ثورية أصدرت أحكاماً بالموت الفوري بحق المئات من الشباب الإيراني، لمجـرد تعـاطفهم مـع مجاهـدين خلـق. كانـت الخمينية؛ وفي الوقت عينه الـذي كانـت فيـه الصـدامية تـنقضّ علـى حلفائهـا الشـيوعيين وتقـوم بمطـاردة كـوادرهم، تبـادر هـي أيضـاً إلى تحطـيم حلفائهـا

الجماهيريين من جماعة مجاهدين خلق الماركسية. وفي ظروف غامضة سوف يُقتل ويموت ويُبعد، زعماء دينيون بارزون لعبوا أدواراً حاسمة في الثورة الإيرانية مثل طالقاني. وثمة في السياق كثير من الغموض لا يزال يلف حادثة تفجير مقر الحزب الجمهوري الإسلامي، التي راح ضحيتها العشرات من قادة الثورة الإيرانية.

وهكذا، في بغداد كما في طهران، تلازم صعود الكاريزميات الجديدة المُشبعة بحسن التاريخ وأحلامه وفي عصر غياب عبد الناصر، واستغراق تركيا بأحلامها الأوربية، مع الأنماط ذاتها من العنف ضد القوى ذاتها أيضاً؛ التي يمكن أن تمنع أو تحبط أو تضعف دور الزعيم. هذا الزعيم الذي سوف يسحر الجماهير لوحده ويصبح مُلهمها، مُنفرداً ومن دون معونة حزبه. لقد تماثلت حتى أشكال العنف وأنماطه في البلدين مع صعودهما.

وفيما كان الرئيس صدام حسين يعطي أوامره بملاحقة ومطاردة الشيوعيين، ويواصل العنف ضد حزبه الحاكم، ليعيد صهره ثم تركيبه وفقاً للدور الجديد المنوط به؛ كان الإمام الخميني يحرض الحرس الثوري على تمزيق فلول المنافقين، أن مجاهدين خلق الماركسيين ـ الإسلاميين، ويدعو إلى تطهير صفوف الثورة من كل الخصوم. وبحلول العام التالي 1980 بلغت المهاترات بين بغداد وطهران ذروتها.

عندما انطلت الخمينية وفي لحظات صعودها الأولى، ارتطمت بتيارات ثقافية فاعلة ومنافسة في المجتمع الشيعي الإيراني. إن أكثر التيارات قوة وقدرة على تحدي الخمينية آنئذٍ، تمثلت في الحركة المُسماة الحجتية وهي حركة دينية أسسها الشيخ محمود الحلبي قبل نحو خمسين عاماً من ظهور الخمينية على المسرح السياسي، وكانت تفرض سيطرة شبه مُطلقة في موطنها التاريخي الذي

انطلقت منه خراسان؛ قبل إن تمتد للوسع في بقية الأقاليم والمدن الإيرانية. وقف الحجتيون منذ البداية ضد الخمينية، ولكن من دون أن يرفضوا كلياً أو بشكل مُطلق فكرة إسقاط الشاه. كانوا يسيرون بخطى مزدوجة، فهم من جهة يرفضون الخمينية، ومن جهة أخرى يقاتلون الشاه سياسياً وحسب. كان إسقاط الشاه، بحسب القعيدة الحجتية، عملاً يقع في حيز ليس هو من اختصاص البشر؛ بل من اختصاص وواجبات الإمام الغائب. وبوصف هذه المهمة في الأصل من مهام الإمام الغائب (المهدي المُنتظر) أو من وظائف المخلص الأسطوري، فقد عارض الحجتيون دعوة الخميني الثورية وعدوها تجاوزاً على أصل العقيدة الخلاصية. كانت الحجتية تبني تصوراتها للنضال السياسي وفقاً للشروط والمُتطلبات الثقافية والأخلاقية لمسألة انتظار المهدي، ولذلك عارضت كل محاولة لاستباق هذا الظهور، أو القفز عليه بأخذ زمام المبادرة؛ لأن ذلك ووفقاً لمعتقداتها، مخالف لجوهر العقيدة القائل أن زمن الإمام المهدي لم يحن بعد، وإن ظهوره هو الذي سوف يحسم موضوع إسقاط الشاه. ومع أن الخميني لم يعرض نفسه على أنه المهدي المنتظر إلا أنه سيتصرف تالياً، ومن خلال نظرية ولاية الفقيه بوصفه نائبه في الأرض ويقوم بدلاً عنه بالمهمة المناطة به. إن الفكر الإنتظاري بطابعه السكوني ـ عند بعض الفرق الشيعية المعاصرة ـ كما هو الحال مع الحجتية، هو الذي وقف خالف تعثر أي حركة إصلاحية؛ وربما عرقل بشكل مباشر وفي أوقات مختلفة، كل محاولة للتغيير بالقوة. ولذا اصطدم الحجتيون بالخمينية من هذا المنطلق الثقافي، وعارضوا في اللحظات الأولى لصعودها كل محاولة لرؤيتها على أنها تمثيل لعقيدة المهدي المُنتظر. بيد أن الحجتية مع ذلك، وحين أصبح انتصار الثورة أمراً مفروغاً منه، سارعت إلى مصالحة الخمينية والقبول بمنطلقاتها وتبريراتها.

من بين أبرز قادة الحجتية في هذا الوقت؛ ممن وافقوا على القبول بالخمينية والاستسلام أو التصالح معها، علي أكبر ولايتي الذي سوف يصبح وزيراً للخارجية فيما بعد. وقد بلغت الطريقة التي اتبعها الحجتيون من أجل تبرير موقفهم الجديد، حداً مثيراً من حيث نوع وطبيعة الأفكار التي جرى الترويج لها في سياق المُبررات؛ وذلك عندما أصبح هؤلاء في الشارع الإيراني من أكثر مروجي الأساطير الشعبية عن لقاء جمع الخميني بالإمام الغائب المهدي المُنتظر على جبهات القتال مع العراق.

مع انتشار هذه الأساطير في إيران، هبت الجماهير وهي تهلل وتكبر لحدوث المعجزة. لقد آمنت الجماهير، بالفعل، إن اللقاء تم حقيقة بين الخميني والإمام المهدي، وكان من شبه المستحيل الوقوف بوجه هذه القناعة. كانت المثيولوجيا تلعب في هذا النطاق ـ من أحداث الوقائع ـ وليس التاريخ القديم وحده، دوراً محورياً في أوساط الجماهير التي سارعت، حينئذٍ، إلى التشبث بالأفكار الخلاصية. كان سحر الخمينية يسحق بقدر ما من السهولة، تيارات ثقافية وسياسية معارضة قديمة وجديدة. ولكنه كان يُعزز في الآن ذاته وفي أوساط الجماهير المُسلحة، التي التحقت بالحرس الثوري واندفعت إلى جبهات الحرب، فكرة الاندماج في تيار ثوري جديد يجب أن يتجاوز الساحة الإيرانية، ويعبر الحدود ويفيض على الجيران بأفكاره الخلاصية.

وقبيل اندلاع الحرب بين العراق وإيران بقليل؛ وبينما كانت الصدامية في العراق تشرع في إعادة ترتيب قوى المجتمع العراقي، وتقوم بأحداث أكبر تعديل في صورة الحياة السياسية مع إقصاء الحزب الشيوعي، ومطاردة كل القوى خارج البعث؛ وتبادر إلى طرح برنامج تبعيثي ـ من البعث ـ للمجتمع بأسره، كان الخميني يفكك بهدوء أخر حلقة في سلسلة التيارات الثقافية

والسياسية الشيعية المعارضة لصعوده؛ وذلك حين استقبل الشيخ الحلي زعيم الحجتية في منزله في صيف عام 1979 إيذاناً بحقبة استسلام عقائدي أمام سحر الخمينية. جاء الشيخ بنفسه لا ليضع قواته وأنصاره تحت تصرف الخمينية وحسب، وإنما لُعلن عن حلها والاندماج والانصهار الكلي في الخمينية. بذلك، أصبح مسرح المجابهة بين الكاريزميتين على جانبي شط العرب مُعداً ومُهيئاً، وبات أمر عبور أحداهما إلى الضفة الأخرى متوقعاً في كل لحظة.

لقد اندلعت الحرب العراقية ـ الإيرانية.

إن رؤية الحرب من منظور الصدامات العنيفة بين الجماهيريات، بمعنى النظر إليها كتطور محتوم في سياق تصادم بين كاريزميتين جماهيريتين أسفل الهضبة الإيرانية وإلى الشرق منها، يتطلب بعض الاستطراد في رؤية عوامل أخرى. وهذا ما سنقوم بتبيانه.

التحديث وملالي العراق

(المعرفة، الاستبداد، الجماهير)

بخلاف التاريخ الإيراني؛ فإن السيطرة على الجماهير في الثورات والهيجانات الاجتماعية، تبدو أضعف في العراق مما هي عليه في إيران. وقد بيّن لنا مثال قتل العائلة المالكة في العراق ثم أحداث الموصل وكركوك الدامية. وانقلاب 1963 بكل صوره الوحشية، أن الأبعاد الفعلية لهذا التفاوت الثقافي في أشكال السيطرة على الجماهير، تتخطى نطاق قوة الحزب أو السلطة أو درجة تأثيرهما، وأنها تتصل اتصالاً وثيقاً بنمط الثقافة المجتمعية السائدة. إن لمثل هذه التباينات دوافع وأسباباً ذات طبيعة بنيوية؛ فالنموذج العراقي للثورة الاجتماعية؛ ولنقل للحراك الثوري الجماهيري، يتسم في التاريخ البعيد ـ العباسي مثلاً ـ بكونه أكثر اقتراباً من نموذج ثورات العامة، منه إلى الثورات المنظمة ذات المضامين الاجتماعية الحقيقية والواضحة؛ والمترابطة من حيث أهدافها السياسية. إن ما يُدعى في التاريخ العراقي العباسي بثورات العامة، يُلخص نظرة المؤرخين المُتبصرة والدقيقة، لتلك السلسلة من الهيجانات غير المترابطة من حيث أهدافها ومقاصدها ومن حيث أشكال تصاعدها. ولطالما توقف الدارسون أمام ظاهرة ثورات العامة في التاريخ العراقي؛ فهي أدت في النهاية، وبدلاً من تحقيق أهداف كبيرة ذات طبيعة إصلاحية وتجديدية؛ إلى تفسخ مطرد في كيان الدولة بأكثر مما أدت إلى إحداث تبدلات، أو تغيرات بنيوية في تركيبة السلطة أو في أدوار النخب. بينما على الضد من ذلك يظهر التاريخ الإيراني الحديث كسلسلة مترابطة في حراك اجتماعي، لايني يولد أهدافاً محددة وموضوعات حقيقية، كما يوّلد ثورات وأعمالاً ذات طابع جماهيري سلمي غني بالمُثل.

يمكن للإيرانيين المعاصرين، على سبيل المثال، أن يروا ترابطاً وثيقاً بين الثورة الخمينية عام 1979 ـ في بعض أوجهها ـ وبين الثورة المشروطية (الدستورية) في العام 1906. وبالفعل فقد ورأوا إليها كمحاولة أخيرة لإعادة تركيب الأسس الاجتماعية والسياسية، التي قام الشاه رضا خان ـ والد محمد رضا ـ بتدميرها في سياق محاولات التحديث.

إن رؤية الترابط بين الأعمال الثورية للجماهير، وبين المضامين الحقيقية المطروحة، سوف يكشف عن نوع المشكلات التي واجهت النموذج العراقي مقارنة بالنموذجين التركي والإيراني للتحديث. كما سيكشف عن الحقيقة التالية: إن الأفكار الحديثة بالكاد لعبت دوراً فعلياً في الثورات والتحركات الجماهيرية في العراق. إننا لا نعرف مثلاً، ثورة دستورية على غرار النموذج الإيراني والتركي، كما لا نعرف أي نوع من الحراك الاجتماعي المُصمم لأهداف واضحة تتصل بمطالب الإصلاح أو التحديث؛ بينما نملك سلسلة غير مترابطة الحلقات من الأعمال ذات الطابع الجماهيري، التي انزلقت في معظمها ويا للأسف، إلى مستوى الهيجانات الشعبية، وإلى ما يبدو تكراراً لنموذج ثورات العامة الخالية تقريباً من الأهداف الاجتماعية الكبيرة أو الطموحة.

سوف نرسم ـ هنا ت منظراً خلفياً للأوضاع والظروف التي سبقت اندلاع ثورة 1920 العراقية؛ بوصف هذه الثورة النموذج الأكثر بروزاً وأهمية في التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق الحديث عن دور الجماهير. إن رؤية الثورة من منظور أعمّ، يجدب أن يأخذ بنظر الاعتبار الظروف التي ولدت فيها، والتعرّف إلى الأفكار والمشروعات التي طرحتها أو أثارتها أو دارت من حولها. ذلك ما سوف يساهم في رسم صورة دقيقة وأمينة عن أهميتها التاريخية. وفي حالة ثورة 1920 العراقية؛ فإن ذلك يتطلب وقبل أي شيء،

العودة إلى الأفكار الرائجة من حولها في بلدان الجوار، نعني معاينة وفحص أفكار الاستقلال الوطني والإصلاح والتحديث في إيران وتركيا، فالثورة اندلعت في ظروف إقليمية شديدة الحساسية حيث لعبت الأفكار الحديثة، يومئذ دوراً محورياً في البلدين المجاورين، وامتد تأثيرها إلى العراق بسرعة وزخم مثيرين.

يكتب شاهد عيان من هذه الحقبة هو الشهيد صلاح الدين الصباغ، الضابط الوطني الشجاع اللبناني الأصل من أم موصلية، والذي وهب حياته ثمناً للدفاع عن استقلال العراق عام 1941 ما يلي (مذكرات صلاح الدين الصباغ ـ المغرب دار تانيت ـ الرباط 1994، ص: 729) [17] : أنه سافر في العام 1939 إلى تركيا للمشاركة في تشييع جنازة كمال أتاتورك. وهناك شاهد ما أذهله، فقد:

رأيت من علائم التقدم ما أذهلني، خاصة في عاصمة تركيا الجديدة التي كانت في الماضي أشبه بالقرية، من انقلاب في الحياة الاجتماعية وفي العمران والاقتصاد وفي الأمور الثقافية والمعنوية. ورأيت اعتزاز الأتراك بوطنيتهم وغرورهم بقوميتهم واعتدادهم باستقلالهم (...) ثم انتقل بي الفكر إلى إيران، وهي تخطو إلى الأمام بخطى جبارة على غرار تركيا بفضل استقلالها الناجز. فأين استقلال تركيا وإيران الناجز المتين من استقلال العراق الُمقيد المزيف؟

قبل نحو قرن كامل أو أكثر بقليل من هذا النص، بتأملاته الرومانسية والذي يعرض انطباعات صادقة وحزينة؛ وقبل وقت طويل للغاية من المناسبة التي كتب بها، يوم وقف الضابط الشجاع متأملاً في مظاهر العمران والتحديث

[17] ـ الصباغ (صلاح الدين) ـ مذكرات صلاح الدين الصباغ المغرب ـ دار تانيت، الرباط 1994

الاجتماعي، وتحديداً في العام 1826 كان الأتراك يحثون الخطى باتجاه التحديث بالفعل، تاركين خلفهم عراقاً عثمانياً ـ مملوكياً يغطس في الوحل. على الطرف الآخر من هذه الصورة، كان الإيرانيون يراقبون عن كثب محاولات السلطان محمود الثاني التجديدية في تركيا العثمانية، ليشاهدوا كيف أنها طاولت بجرأة بدءاً من هذا الوقت، جهاز الدولة والجيش والإدارة العامة، عندما بدأت، هناك، أولى عمليات التطهير الجذرية والواسعة بهدف التخلص من الإنكشارية، في استانبول وفي معظم الأقطار التابعة للسلطنة العثمانية ومنها العراق نفسه، الذي عاش أحداثاً مروعة تسبب بها هؤلاء. كان لافتاً بالنسبة للإيرانيين، في هذا الوقت ـ 1826ـ أي قبل قرن كامل تقريباً من تاريخ النص الذي كتبه الصباغ، أن عمليات الإصلاح التركية التي باشر بها السلطان محمود الثاني شملت جهاز التعليم، حيث بدأت المدارس الحديثة بالانتشار في عموم تركيا. وفي وقتٍ تالٍ، امتد تأثير هذه الإصلاحات بشكل محدود للغاية إلى العراق، الذي شهد في هذه الأثناء عمليات تجديد محدودة في الجهاز التعليمي مع انتشار المدارس الحديثة. كانت إيران القارجارية 1796 – 1926 تعيش وضعاً تاريخياً متفرداً ومُتميزاً عن تركيا العثمانية، فبينما تمتع رجال الدين الشيعة في إيران بقدر كبير من الاستقلالية ذات الطابع المؤسسي عن الدولة، وكان بوسعهم قيادة أعمال ونشاطات متعارضة مع الدولة والتبشير بأفكارهم؛ كان الدين في تركيا العثمانية جزءاً من بنية الدولة.

ولذلك، لعب رجال الدين في إيران دوراً مركزياً في النضال من أجل الإصلاحات في الدولة القاجارية، وكانت الثورة الدستورية في العام 1906 دليلاً على الحيوية الفائقة للدور الذي يمكن أن تلعبه الجماهير في معركة التحديث. ولئن بدت الدولة القاجارية مترددة وخائفة من الإصلاح؛ فإن

العثمانيين الذين لم يكونوا يعرفون الانفصال بين مؤسسة الدين ومؤسسة السلطة، مضوا قدماً وسوية على طريق التحول في الحياة المدنية.وفي الحالتين كما يتضح؛ فإن الدين لم يلعب دوراً معوقاً في مشروع التحويل الاجتماعي. وكما سنلاحظ؛ فإن تركيا العثمانية التي لم يكن للدين فيها أي نوع من الاستقلالية عن الدولة، وإيران القاجارية التي كانت تعرف على العكس من ذلك انفصالاً شبه ناجزاً بين الدولة والمؤسسة الدينية؛ قد سارتا سوية في النهاية على طريق التحول في الحياة الاجتماعية مُبكراً، بينما ظل العراق قابعاً في مكانه يُصغي إلى صدى الحداثة في الجوار. والمثير للاهتمام أن المعركة الكبر التي خاضها الإيرانيون عام 1891 ضد نصر شاه، ومن أجل الإصلاحات انطلقت شرارتها من سامراء العراقية السنية حيث تعيش جالية فارسية قرب المراقد المقدسة الشيعية. معلوم أن سامراء تضم مرقدين شيعيين هامين (الإمام الهادي والحسن العسكري) وذلك مع صدى فتوى ميرزا محمد تقي الشيرازي، الذي دعا إلى مقاومة اتفاقية التبغ المُبرمة في طهران ومقاطعة منتجات الشركة الاحتكارية التي منحها الشاه حق احتكار التبغ الإيراني. أثر الفتوى الصادرة من سامراء العراقية اندلعت سلسلة من الأعمال الجماهيرية التي قادها رجال الدين في إيران، وانتهت بإلغاء الامتياز الممنوح للشركة (انظر مثلاً: زبيدة 68). هذه المعركة كما تُبين الوقائع، هي التي فتحت وبعد بضع سنوات فقط، الطريق أما اندلاع ثورة كبرى في إيران هي الثورة الدستورية.

يعني هذا أن أعمال الاحتجاج كانت تتطور في إيران، وتتصاعد كثورات اجتماعية مترابطة الحلقات بفعل دور الجالية الفارسية وقوامها طلاب ورجال الدين في العراق (وسوف يتكرر هذا الأمر مع وجود الخميني في النجف عام 1978 حيث بدأ أولى نشاطاته لتنظيم عصيان ثوري ضد الشاه محمد رضا).

بيد أن إيران، مع هذا لم يقيّض لها أن تعرف سلطة مركزية ومؤسسات دولة حديثة، إلا مع استيلاء رضا خان على العرش في العام 1924 (أصبح هو الشاه لاحقاً). ولكن الشاه رضا خان ـ والد الشاه محمد المخلوع عام 1979 ـ وضع نهاية حزينة ومؤلمة لتوازن السلطات الذي حققه الإيرانيون في الثورة الدستورية، وذلك عندما كسر القواعد الثلاث في النظام السياسي. هذه القواعد هي التي قامت عليها الدولة الحديثة أصلاً، وهي التي أدى تحطيمها إلى احتكار الشاه للسلطة من جديد.

هذا هو، بصورة أولية شديدة الاقتضاب الإطار التاريخي للفكرة الآنفة، وسوف نواصل استكمال رسم الإطار بتفاصيله الضرورية تالياً.

ترى، لماذا استذكر الضابط العراقي، إيران وهو يمشي في جنازة أتاتورك، ويتأمل المدينة الجديدة استانبول؟ ولماذا قارن على الفور بين تركيا وإيران والعراق؟

لا يتعلق الأمر بمجرد صور رومانسية جالت في ذهن ضابط سحرته الحداثة؛ بل بحقيقة أن الثورات الجماهيرية في تركيا وإيران وخصوصاً الثورة الدستورية، التي سرعان ما شملت البلدين الكاريزميين؛ إنما أفضت في النهاية إلى إحداث تحول هائل وغير مسبوق، بينما انكفأت الانتفاضات وأعمال الاحتجاج الجماهيري والثورات الفلاحية في العراق على نفسها مكتفية بمطالب قابلة للتلاعب.

دعونا نعود إلى الوراء قليلاً إلى ما قبل انطباعات الصباغ:

بحلول العام 1869، وبعد نحو ستين عاماً من إصلاحات السلطان محمود الثاني في تركيا، آفاق الإيرانيون على حقيقة أن الدولة القاجارية

بفسادها ومشروعها الإصلاحي المُتردد قد بلغت نهايتها؛ وعلى حقيقة أن تحديث الدولة يتطلب ثورة اجتماعية أكثر جذرية. وهكذا اندلعت سلسلة من الانتفاضات وأعمال الاحتجاج توجتها الثورة المشروطية (الدستورية) التي لعب فيها رجال الدين دوراً محورياً. ولكن وفي وقتٍ تالٍ ومع إخفاق محاولات التحديث في إيران، تجلت تركيا الكاريزمية مرة أخرى - في مرآة الإيرانيين الناظرين بحسد وبرم إلى النجاح التركي - نحو العام 1924 وحيث أضفى كمال أتاتورك عليها شيئاً من سحره بوصفه زعيماً ساحراً؛ كأكبر تحدٍ لإيران التي خلعت حينئذٍ جلبابها القاجاري مع استيلاء رضا شاه على السلطة (بعد سنتين فقط من صعود كمال أتاتورك). كان صعود أفكار القومية العلمانية في تركيا ومحاولات التحديث ابتداء من العام 1922 مع صعود الكمالية، يتبدى في إيران كصعود لكاريزما دولة تريد التخلص من الماضي العثماني، لا من أجل أن تندمج في عالم الغرب الصاعد وحسب، وإنما من أجل استرداد الدور الذي لعبته تركيا العثمانية؛ وهذه المرة في ساحة جديدة هي ساحة أوربا.

ولئن كانت أفكار التحديث الكمالية تتجسد وتتمحور في الفكرة المركزية القائلة: إن بنية الدولة متطورة ولكن الإسلام هو المسئول عن التخلف الاقتصادي؛ فإن أفكار التحديث التي جاء بها الشاه الأب رضا ربما تحت إغراء الدور التركي الجديد والمنافس، اقتربت على نحو ما من ملامسة جوهر الفكرة ذاتها والاحتكاك بها. كان التحديث بالنسبة للشاه، لا يعين سوى إعادة مركزة السلطة بين يديه وإعادة احتكار مصادر القوة والنفوذ؛ ولذ قام بتحطيم واحدة من الأساسات الثلاثة والمركزية التي قام عليها دستور 1906 في إيران (الدين، الملكية، التحديث) وذلك حين فصل الدين عن المجال العام، وأعاد مركزة

السلطة في إطار الملكية، من أجل تقليص أو الحد من تأثير رجال الدين على حقل التعليم.

كانت الثورة المشروطية تعم إيران وتركيا في سنوات 1908-1909. وتم خلالها عزل السلطان عبد الحميد، حيث رفع آنئذٍ شعار الفرنسية الحرية. العدالة. المساواة في أول محاولة لتنظيم انتخابات نيابية. وتحت تأثير الأفكار الحديثة للثورة المشروطية، شهد العراق أولى علامات الإصلاح الإدراي وانتشرت الصحف في بغداد، وسُمعت منذئذٍ، نقدات لاذعة ضد الجهاز الإداري الفاسد. بيد أن أفكار الثورة المشروطية كما تلقاها العراقيون في هذا الوقت، اقترنت بنوع مفاجئ من الالتباس في المفاهيم. وبالكاد يمكن للباحث في هذه الحقبة أن يعثر على مقاربات فكرية ذات قيمة، تولت فيها النخب مسؤولياتها من أجل إزالة الالتباس من أذهان الجماهير. وكما لاحظ على الوردي (طبيعة المجتمع العراقي: بغداد 1965، ص: 138) وهو على حق بكل تأكيد؛ فإن العامة ـ أي الجماهير ـ اعتبرت المشروطية أمراً متلازماً مع فكرة الحرية المطلقة؛ بينما على العكس من ذلك رأى إليها رجال الدين كتحدٍ لسلطاتهم؛ بل رأى:

الكثيرون من الفقهاء إلى أن (المشروطية) حرام أو كفر ما انزل الله بها من سلطان. والظاهر إنهم كانوا يريدون أن يبقوا على ما اعتادوا عليه من حكومة متفسخة وخراب شامل.

كان صدى أفكار الحداثة يزمجر بقوة في سماء العراق، ويبدو في درجة تأثيره على النقاشات والساجالات الدائرة وفي مستوى ودرجة التفاعل معه؛ أكثر جماهيرية وإغراء من تعليم رجال الدين وتحفظاتهم، أي أكثر جاذبية وحيوية من سياسات القادة الذين فرضوا سيطرتهم في الشارع. ولكن؛ وعلى

خلاف موقف رجال الدين في العراق، من الذين عارضوا أهداف الثورة المشروطية لأسباب كثيرة من بينها أن هؤلاء فهموا الدستورية كما لو كانت تعني فتح أبواب البلاد الغرب الثقافية؛ كان رجال الدين في إيران يشاركون بنشاط وحيوية في الدفع قدماً بالإصلاحات. لا لأن رجال الدين في إيران كانوا إصلاحيين وتحررين أكثر من أقرانهم رجال الدين في العراق، بل لأن التحديث تبدى في أنظارهم كما لو كان قدراً شبه محتوم، وكان يتوجب عليهم ملاقاة نتائجه بقطع النظر عن رأيهم بجدوده وآفاته والموقف الفقهي منه. ويبدو أن الدور الذي لعبته الجالية الفارسية في العراق وخصوصاً الدور الذي لعبه المجتهدون ـ وهم التيار الفارسي في المرجعية الشيعية في النجف ـ وطوال سنوات، كما رأينا من مثال فتوى التبغ التي أصدرها الشيرازي؛ قد ساهم وإلى حد كبير في خلق نوع من الانقسام داخل المجتمع العراقي حول فكرة التحديث. وهاذ ما لم يلاحظه علي الوردي، الذي عزا الموقف من التحديث في أوساط رجال الدين إلى عوامل محلية أو إلى عوامل تتصل بتقليدية الموقف الفقهي؛ بينما نستطيع أن نضيف هنا، أحد أهم العوامل وهو وجود نخبة فارسية في المرجعية الشيعية في هذا الوقت؛ رأت إلى مشاركتها في السجال الحيوي حول الثورة الدستورية نقلاً ممنهجاً للمعركة ضد الشاه القاجاري في طهران.

من الناحية الشكلية قد يرى بعض الباحثين أن معركة رجال الدين الفرس في النجف وسامراء وانطلاقاً منهما ضد الشاه، تنطوي على إحساس بالخطر من احتمالات تعرض مصالح هؤلاء وروابطهم المالية والاجتماعية مع البازار الإيراني إلى التدمير؛ وبالتالي سيكون لمثل هذا الحدث نتائجه المباشرة على أوضاعهم في العراق. ولكن الأمر المؤكد أن هؤلاء لم يخوضوا معاركهم

من أجل المصالح المالية وحسب، بل سعياً وراء تثبيت دورهم المركزي والثقافي في الحياة العامة. وذلك ما يعين ببساطة، أن الأفكار الحديثة لعبت في إيران دوراً محورياً في المطالب الشعبية؛ بينما لقيت صداً عنيفاً من رجال الدين في العراق. هذه المسألة شديدة الأهمية في التحليل، إذ هي تكشف عن نوع وطبيعة رد الفعل الاجتماعي.

كانت النجف الأشرف في السنوات الأولى لاندلاع الثورة الدستورية في إيران، تشهد نوعاً من الانقسام في الموقف منها، ففي الوسط الشيعي العربي تبلورت بعض أفكار الرفض أو التحفظ، ونُظر على نطاق واسع في الوسط الشعبي للشيعة العرب في النجف وفي كربلاء، وفي عموم العراق، إلى الثورة ونتائجها المباشرة بوصفها موضوعاً إيرانياً خالصاً. ومما يُدلل على ذلك أن الموقف من مسألة الدستور في إيران، ساعد في تبلور اتجاهين في النجف، إذ انقسم رأي علماء الشريعة وطلاب المدارس الدينية وعامة الشيعة ربما، بين جماعتين: جماعة المجتهدين وهم علماء دين شيعة معظمهم من الجالية الفارسية في العراق ومن حولهم طلاب كانوا يقيمون ويدرسون في المدارس الدينية؛ وجماعة أخرى عراقية ستُعرف باسم الشريفيين ـ نسبة إلى الشريف الحسين حاكم مكة وقائد الثورة العربية ـ إذ نادى هؤلاء بتنصيب الحسين ملكاً على العراق في الوثيقة المُسماة بوثيقة كربلاء ـ. كان التنافر بي التيارين واضحاً وهو تمحور حول جملة من القضايا المتصلة بمسألة دعم الحركة الدستورية التي امتدت تأثيراتها بسرعة إلى العراق. في الواقع، وكما لاحظ اسحق نقاش (شيعة العراق 1996 ـ دمشق دار المدى، ص: 99) فإن الثورة الدستورية الإيرانية ثم حركة تركيا الفتاة، لم تكونا شأناً إيرانياً أو تركياً؛ بل كانت حدثاً محلياً من حيث درجة تأثيره في العراق، الذي كان يجمع في خصائصه الثقافية مكونين

تاريخيين: تركي وإيراني. لقد وفرت الثورة الدستورية الإيرانية كما ارتأى نقاش، خلال الفترة 1905 – 1911 ولتيار بعينه من رجال الدين الشيعة في العراق هو تيار المجتهدين، فرصة أن يبلور رؤية جديدة لموضوعة الحكومة الإسلامية. وكان مَؤلف محمد حسين النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الصادر في النجف نحو العام 1909 أشهر عمل نظري ومنهجي في هذا الإطار حسب ما ارتأى نقاش، لأن أهميته من كونه صاغ:

نظرية سياسية تحدد مسؤولية الحكم بنظر المجتهدين وتسطر مقاومتهم للحاكم وتمثيلهم في شؤون الدولة دون تعطيل الشريعة.

في هذه الأثناء لم تكن فكرة الدستور مفهومة على نحو واضح وجيد، في الجادلات الدائرة داخل الوسط الشيعي العراقي. ولسوف يتضح من معاينة أفكار وأحداث تلك الحقبة، أن الدستور لم يكن يعني في أذهان رجال الدين - كما لاحظ نقاش - سوى الشريعة الإسلامية. وبينما راح رجلا الدين - من أصول إيرانية - محمد كاظم الخرساني وعبد الله المازندراني، يعملان بنشاط ممن أجل التأكيد على أن ثمة فهماً آخر لفكرة الدستور، وإن هدفها المزدوج من دعم المُطالبات الشعبية هو حماية الدين وإسقاط مظفر شاه؛ فإن الحركة الدستورية ذاتها كانت تواجه بنظرات متزايدة من التشكيك في الأوساط الدينية العراقية، باعتبار أن الانشغال بها إنما هو انشغال بأمور لا تخص سوى الجالية الفارسية في العراق. بل إن تياراً واسعاً من الشيعة العرب وعلى خلاف نظرات المجتهدين من ذوي الأصول الفارسية، نأى بنفسه عن الثورة الدستورية وظل يرى إليها كحدث إيراني.

ولكن، وبحلول العام 1908 تعمقت النزعة الدستورية في الوسط الاجتماعي والديني في العراق، مع إقدام الحكومة العثمانية على إصدار قوانين

مستوحاة من ثورة تركيا الفتاة. كان لهذه التدابير آثار واضحة في تحويل الحياة المدنية ـ كما ارتأى نقاش ـ (ص: 101) لأن القوانين الجديدة وفرت فرصاً:

للتعليم وحرية النشر والتنظيم السياسي لم تكن معهودة من قبل في البلاد. وكان لثورة تركيا الفتاة تأثير قوي بصفة خاصة على الشيعة العرب الذين اعتبروا الثورة الإيرانية شأناً داخلياً ولم ينساقوا وراءها. وعلى النقيض من ذلك فإن الفترة الممتدة من 1908 مكنت الشيعة العرب من الانخراط في الأمور السياسية.

تطلب التفاعل مع فكر الحركة الدستورية الإيرانية، وأفكار تركيا الفتاة الإصلاحية قدراً من التناقض العلني والتحفظ والتمنع والقبول والرفض، قبل أن تتمكن النخب العراقية من استيعاب وصياغة مواقف أكثر جذرية ومغايرة. وكان لصدور بعض القوانين ـ الفرمانات ـ العثمانية في هذه الآونة، وانتشار الأفكار الإصلاحية تأثير مذهل في النجف والعراق عموماً لقد بدأت حقبة جديدة تشهد فيها شوارع ومكتبات النجف المزيد من المطبوعات والنشرات الجديدة، وراحت الأفكار والموضوعات السياسية تناقش شيئاً فشيئاً، وتُطرح بصورة أكثر حيوية بفضل ظهور التجمعات والجمعيات الثقافية. غير أن هذا التحول الجزئي في صورة الحياة المدنية في العراق ما كان له إلا أن يترافق مع جملة من التطورات العالمية والإقليمية. ففي هذا الوقت، وبينما كانت أفكار الثورتين الإيرانية والتركية تتصاعد وتجذب خلفها جموعاً متزايدة من السكان، ويمتد ويتعاظم تأثيرهما في العراق، كانت أوربا وروسيا تندفعان بكل قواهما لتضما المزيد من الأراضي في إيران وتركيا؛ فقد حصل الروس من الشاه القاجاري على أحد عشر مدينة جرى ضمها إلى روسيا، بينما كانت النمسا تضم البوسنة والهرسك العثمانية. وحتى آخر لحظة ظل السلطان عبد الحميد

من تشرين الأول / أكتوبر 1908 حتى نيسان / أبريل 1909 يحاول دون كثير جدوى، تحقيق توافق بين إيران وتركيا لمواجهة الأطماع الأوربية وتحديداً أطماع البريطانيين، مكرراً النداء تلو النداء والرجال تلو الرجال أن تصغي إيران القاجارية إلى تحذيراته من الخطر الاستعماري ومن أجل وحدة العالم الإسلامي.

وعبثاً سعى بعد الحميد الثاني إلى تحقيق تقارب شيعي ـ سني من خلال لقاء مصالح إيراني ـ تركي، لا لشيء مثل هذا اللقاء كان عسيراً على التحقق بفعل قوة التنافر الثقافي بين البلدين الكاريزميين تركيا وإيران. ولهذا الغرض قام السلطان عبد الحميد بآخر محاولة لتدعيم جبهته المنهارة أمام قوة اندفاع الغرب، عندما اتخذ سلسلة من التدابير لصالح الشيعة في العراق، بهدف تحويلهم إلى قوة في مواجهة أطماع البريطانيين. وكانت تلك واحدة من أهم المبادرات التصالحية في تاريخ العلاقات بين المذهبين الكبيرين. والمثير أن هذه القوة التي تمناها عبد الحميد بزغت في الوسط العربي بمدينة النجف وكربلاء، ولم تبزغ في الوسط الفارسي. إن عدداً من رجال الدين الشيعة الفرس كانوا يُهاجرون بصداقتهم مع الإنجليز. وبلغ الغلو درجة مثيرة عندما رفع بعضهم عرائض تطالب ببقاء الحكم البريطاني. على العكس من هؤلاء، انفرد الشيرازي بمبادرات احتجاجية ثورية ضد البريطانيين، كان الشيرازي (محمد تقي الشيرازي) الرجل الثاني في المرجعية الشيعية في النجف، ولكنه في هذه الحقبة كان على خلاف صامت مع المرجع الأعلى آية الله كاظم اليزدي، الذي نظر إليه البريطانيون كصديق.

وبالفعل؛ فإن تخاذل اليزدي عن دعم المُطالبات الشعبية، وتردده في خوض معركة الاستقلال وتهاونه المُفرط إزاء أعمال الانتهاك الفظة لقوات

الاحتلال، كانت من بين جملة عوامل عجلت في صعود دور الشيرازي الذي تراءى في أعين الشيعة العرب كقائد صلب من دون أدنى اهتمام بأصوله الفارسية. في 19 يناير / كانون الثاني 1919 وبعد نحو عامين من سقوط بغداد في يد البريطانيين، وبتأثير مباشر منه بوصفه أحد أبرز المجتهدين من أنصار الحركة الدستورية في العراق، رفع رجال الدين في كربلاء مذكرة تدعو إلى تنصيب ملك عربي في العراق. وفي هذه المذكرة ضمن رجال الدين والعشائر الشيعية العربية مطالبهم: (بملك تخضع أعماله لإشراف مجلس وطني ونظام سياسي). ويبدو أن البريطانيين رأوا في هذا المطلب هدفاً يُمكن المجتهدين من السيطرة على أمور الدولة. ولم يكن هذا صحيحاً،لأن الدور التقليدي للنجف وأساسه المشاركة في القضايا المصيرية للبلاد، ومن دون الخوض في المسائل السياسية اليومية، هو الذي أملى - في النهاية وبخلاف ما أراد المرجع الأعلى كاظم اليزدي المتردد والمذعور من تصاعد الروح الثورية - على المرجعية الدينية والعشائر سواء بسواء اتخاذ مواقف وطنية راديكالية. وهكذا، عاش العراق وطوال الوقت من العام 1896 حتى العام 1920 حين اندلعت الثورة (ثورة العشرين) منزوياً يغني أغنيته الحزينة؛ عن دولته الكاريزمية التي ضاعت في مجاهل التاريخ، وبات متعذراً عليه استردادها في ظل تلاشي الوعد الإصلاحي وتعثر فكرة التحديث، وتعاقب الهيمنة الإيرانية فالتركية فالإنجليزية.

إن مواقف بعض رجال الدين في العراق من أفكار الثورة الدستورية في إيران وتركيا، واعتبارها نوعاً من الحرام أو الكفر، هو الذي يُفسر لنا جزئياً على الأقل، سبب التخاذل عن التمسك بمطلب صياغة الدستور، وفي ظهور بوادر الانقسام إبان استفتاء 1919 بل وفي ظهور تيار شيعي قوي - بقيادة

رجال دين من أصول فارسية ـ كان ينادي علناً بالولاء للإنجليز والإبقاء على الحكم البريطاني (من بينهم جعفر بحر العلوم). وكان بين هؤلاء ثلاثة من المجتهدين من أصول هندية كانوا رعايا بريطانيين هم هاشم الهندي النجفي ومحمود الهندي النجفي ومحمد مهدي الكشميري (انظر نقاش: ص، 115). وبلغ الأمر حداً مثيراً للفضول والتعجب، أن عميد أسرة آل كاشف الغطاء العربية علي بن محمد رضا كاشف الغطاء، وكان واحداً من المجتهدين البارزين الذين يحملون الجنسية الفارسية وله نفوذ قوي في الكاظمية خصوصاً، جاهر علناً ونادى دون تردد بالولاء للإنجليز.

لقد تركت مسألة صيغة الدستور عملياً في يد البريطانيين وأعوانهم.

وكم سيبدو التاريخ قابلاً للتكرار بصورة ساخرة، حين يتخاذل كثير من رجال الدين الشيعة والسنة على حدٍ سواء، ومرة أخرى ـ في العام 2003 مع الاحتلال الأمريكي للعراق ـ عن المساندة القوية والجماهيرية الحقيقية والفعالة لمطلب آية الله علي السيستاني بتحريم صياغة الدستور من قبل الأمريكيين وأعوانهم، لأن السبيل الشرعي الوحيد لصياغة الدستور هو تأليف جمعية وطنية منتخبة. (كان السيستاني في مطالبته المتكررة بدستور يقوم العراقيون بصياغته من دون وصاية أو تدخل من قوات الاحتلال الأمريكية، يستعيد بجرأة تقاليد رجال الدين الشيعة في إيران الذين لعبوا دوراً محورياً في معركة الدستور عام 1906. بيد أن هذا سرعان ما تلاشى مع تخاذل السيستاني نفسه عن حماية النجف والفلوجة، إن التاريخ لن يغفر للسيستاني أبداً تخاذله المخزي عن نجدة الفلوجة). وعلى الضد مما تمناه الشيعة أنفسهم كان بعض رجال الدين ممن دعموا الغزو الأمريكي، يستردون تقاليد الولاء للمحتل ولا يكتفون بالتخاذل أو التردد.

طوال هذا الوقت أيضاً، كان العراقيون ـ نحو ربع قرن ـ يسمعون صيحات التحديث والعلمنة الصادرة من الجوار ويراقبون الثورات الإصلاحية، ولكن من دون أن يتمكنوا من مجاراة الحراك الاجتماعي أو حتى أن يبلوروا أهدافاً كبرى جديدة. ويتضح بجلاء طوال هذه الحقبة، عجز النخب السياسية والاجتماعية والفكرية، عن صياغة المطالب الوطنية أو تقديم مقاربات جديدة لها في ضوء التحول الهائل في الجوار). جاء اندلاع شرارة ثورة 1920 في البصرة ضد الإدارة البريطانية؛ ليوقظ في المجتمع العراقي التطلعات الوطنية المقموعة كما عبر عنه هتاف رجال العشائر؛ الذين دخلوا في نوع من التنافس وحتى الاختلاف والقطيعة مع رجال الدين، منذ سنوات قبل اندلاع الثورة: الطوب أحسن لو مقواري (من الأفضل عصاي الحديدية أم المدفع؟) دليلاً لا على نوع هذه التطلعات، بل على الطاقة الكامنة والخلاقة في المجتمع العراقي وقدرته على طرح فكرة الثورة المسلحة كخيار شعبي.وكن يمكن بفضل هذه الطاقة الهائلة الدفع بمطالب الثورة بعيداً عن طابعها الانفعالي القبائلي، لو أن رجال الدين الشيعة وزعماء المرجعية في النجف والنخب السياسية كذلك، لم يترددوا حيال مسألة الثورة ضد الإنجليز. ومع ذلك، فإن أحداً لا يمكنه التقليل من أهمية الدور الذي لعبه رجال الدين الشيعة في ثورة 1920. لقد سارعوا إلى الالتحاق بها بعد فتوى علماء الكاظمية، ومضوا مشياً على الأقدام نحو البصرة من أجل إسناد رجال العشائر. على أن النخب الفكرية والسياسية، وعلى الرغم من أجواء الثورة العارمة، ظلت عاجزة عن مجارات رجال الدين في قيادة الشارع، كما عجزت عن بلورة أفكار حداثية. وحين ترك هؤلاء يتحكمون بمصير الثورة ـ من الناحية الإجرائية ـ وفي غياب أي محاولة جادة لصياغة مطلب الاستقلال كما نادى به الشيرازي وخليفته شيخ الشريعة فتح الله الأصفهاني، وفي غياب أي محاولة لطرح مسألة الاستقلال الوطني الناجز

والتلويح به بقوة كخيار تاريخي، ومن أجل إرغام الإنجليز على ترك مسألة الدستور للعراقيين؛ فإن الثورة انزلقت فعلياً إلى مستوى ثورات عامة تفتقر إلى الترابط والتماسك في الأهداف. ثورة تجردت عملياً أو جُردت من الأهداف الإصلاحية الكبرى. وسوف يتضح أكثر وبعد وقت قصير فقط، أن الأفكار الحديثة لم تلعب دوراً حقيقياً في الثورة الجماهيرية الأولى، بينما لعبت المطالب السياسية المحدودة دوراً مركزياً.

في أيار / مايو 1920، قبيل نحو شهر واحد تقريباً من الثورة، حقق التياران الرئيسيان في الطائفة الشيعية (المجتهدون والشريفيون) أهم إنجاز من خلال جمعية حرس الاستقلال، التي أنشئت قبل عام واحد فقط (1919) ثم تحولت إلى حزب سياسي في ما بعد، وذلك عندما دعا المؤسسون إلى وحدة الشيعة والسنة، وراحوا ينظمون احتفالات المولد النبوي السنية سوية مع مجالس العزاء الحسينية الشيعية، في بادرة رد قوية على محاولات البريطانيين اللعب على الموضوع الطائفي. وبذلك قام رجال الدين، عملياً وعبر توحيد الاحتفالات الدينية تأطيرها، وفي غياب أي دور حقيقي للنخب السياسية والفكرية، بالسيطرة على الجماهير. في هذا السياق جاءت برقية الشيرازي الشهيرة، التي حضّ فيها المسلمين العراقيين على التمسك بمطلب الاستقلال وتنصيب ملك عربي، رداً على دعوات بعض المتواطئين مع الاحتلال من أبناء الشيعة لإقامة نظام انتداب دائم.

في مثل هذه الأجواء جاء اندلاع الثورة المسلحة.

كان العراق طوال هذا الوقت، يصارع من أجل البقاء، ولم تكن ثمة قوى اجتماعية أو فكرية قادرة على انتشاله من الانحطاط. ولذلك من الصعب الافتراض أن ثورة العشرين كان يمكن أن تتحول إلى ثورة دستورية عراقية

تحاكي الثورة الإيرانية؛ أو أن تولد حركة إصلاحية كأن يكون اسمها ـ مثلاً ـ العراق الفتاة مجازاً، المقابل الرمزي الافتراضي لحزب تركيا الفتاة، إذ بعد خس سنوات فقط من الثورة التي قُمعت بقسوة وفي العام 1925 حصل العراقيون على دستور هزيل، هو في حقيقته محاولة بريطانية أخيرة لإعادة صياغة الكيان العراقي، ولكن من دون أي مقاربة جذرية لمشكلات العراق.

في هذا النطاق أيضاً من مقاربة التاريخات الكاريزمية لإيران وتركيا والعراق، يمكن للمرء أن يلاحظ كيف أن السيطرة على الجماهير وأشكال قيادتها؛ كانت تتفاوت وتتباين في البلدان الثلاثة بفعل جملة من العوامل، ربما لعب التكوين التاريخي لشخصية الفرد والتكوين المجتمعي والثقافي للجماعات كذلك، دوراً حاسماً فيها لجهة تحديد مسار التطور في الأعمال الجماهيرية الاحتجاجية والمطلبية. لقد كان هناك اتجاهان متعاكسان لهذا التفاوت: إما كثورات سلمية فاعلة كما في الثورة الدستورية الإيرانية والثورة الإصلاحية مع كمال أتاتورك في تركيا؛ أو كثورات مسلحة كما في حالة العراق تنتهي نهاية مأسوية بانحطاطها إلى مستوى ثورات العامة، وبحيث تؤدي عوامل مُتراكبة جديدة إلى تحولها أو انقلابها إلى هيجانات فالتة، أكثر شبهاً وتماثلاً مع ثورات العامة في نهايات الدولة العباسية.

فبينما انتقلت الثورة في إيران إلى طور اجتماعي ـ سياسي تبلورت في إطاره مُطالبات جذرية؛ وبينما اندفعت قوى المجتمع التركي إلى طور مماثل لتحقيق الإصلاحات، والوصول بها إلى آفاق تحديثية للدولة والمجتمع؛ انكفأت الثورة العراقية على نفسها وتقلبت سقفاً هو الأدنى بين المطالب الاجتماعية العديدة، إذ لم يكن الدستور أو الاستقلال. من بين مطالبها الرئيسة، حتى مت تأكيدات الشيرازي وإلحاحه على المُطالبة بالاستقلال. مثل هذه المسائل

تبلورت تالياً وفي الشوط الأخير من الإعصار. إن دعوات الشيرازي ونشاطات حرس الاستقلال ظلتا أبعد ما تكونان عن التحول إلى ثورة شعبية من أجل هدف مركزي. ولذلك يمكن القول أن ثورة عام 1920 (ثورة العشرين) لم تتخط تقاليد ثورات العامة في التاريخ العراقي، من حيث درجة وفاعلية المطالب ونوع وأشكال السيطرة على الجماهير.

صحيح إن الثورة الدستورية في إيران انتهت بأفكارها الديمقراطية إلى ولادة دكتاتورية الشاه رضا خان عام 1926، حين جرى كسر القواعد والمرتكزات الثلاثة للدستور الدين، الملكية، التحديث، وإعادة مركزة السلطة بين يدي الشاه ثم ابنه، (بينما انتهت الثورة الخمينية عام 1978، عملياً إلى دكتاتورية ملالي من خلال مركزة السلطة بيد رجال الدين) وصحيح أيضاً أن تجربة التحديث الكمالية في تركيا انتهت إلى أزمة هوية؛ لا تزال تتفاعل آثارها حتى اليوم بين تركيا الإسلامية وتركية الأوربية، ولكن الصحيح كذلك أن البلدين استردا منذ وقت مُبكر وبفضل هذه الحراك الاجتماعي، ما لم يتمكن العراقيون من الحصول عليه أو تحقيقه إلا متأخرين بنحو ثمانين عاماً: الدولة الحديثة.

وكما لاحظ الكاتب الإيراني دار شايغان في النفس المبتورة (لندن 1991، دار الساقي، ص: 205) [18] عند دراسته لمسألة الدور الذي لعبه رجال الدين إبان الثورة المشروطية (الدستورية) فإن الشاه، وعلى غير توقع ربما من رجال الدين الشيعة أنفسهم، عمل على تشجيع التيارات التحديثية لتسريع حركة العلمنة في البلاد تاركاً رجال الدين:

[18] ـ شايغان (داريوش): النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا ـ دار الساقي، لندن 1991

يؤيدون بعض الإصلاحات أو يعارضونها في مناسبات أخرى، فلم يكن ذلك من جراء حبهم للحرية بقدر ما كان ناجماً عن كون تلك الإصلاحات تعزز أو تضعف امتيازاتهم. ولم يكن بمستطاع أي حل مستقل، خارج الدين والملكية، أن يعمق جذوره إلا إذا تحرر المجتمع في آنٍ من وصاية الملك ومن وصاية الملالي.

كان الحد من درجة تأثير الزعماء الدينيين في الجماهير، من بين أكثر أهداف التحديث التي شرع فيها الشاه. بيد أن هذا التحديث مع ذلك، يطوي على إحساس عميق بالتاريخ، فاللحاق بالعالم الحديث ومجاراة التطور المُتسارع، هو الحل الوحيد الذي يؤمن لإيران فرصة استرداد كاريزميتها المتآكلة. ومن منظور رمزي؛ فإن إيران خلال تلك السنوات كانت لا تزال تقف حائرة في قلب موجتين عاتيتين من الأفكار: الأولى تقليدية وذات طبيعة سكونية راسبة، والثانية حداثية مفاجئة وذات طاقة مذهلة على خلخلة البنى القديمة. بينما على الضد من ذلك وبعد عقود طويلة، جاءت الثورة الجماهيرية الخمينية في العام 1979 لتطرح، ويا للعجب، على المجتمع الإيراني حلولاً في إطار الأفكار التقليدية. إن الثورة الجماهيرية الكبرى التي قادها الخميني، وإنْ بدت في أعين المثقفين في العالم العربي والعالم الثالث عموماً، في صورة ثورة صاعقة وزلزالية ضد ثقافة الغرب وتحدياً ثقافياً له، وذلك بطرحها للإسلام كبديل ثقافي، إلا أنها لم تعرض حلولاً حقيقية للمشكلات إلا في إطار الأفكار التقليدية. ولذا تبدو الخمينية من هذا المنظور، تعبيراً عن تجابه قديم كان ولا يزال يتواصل في المجتمع الإيراني بين التقليدية والحداثة. ومن غير شك؛ فإن الجماهير بمشاركتها الواسعة انغماسها في الثورة ضد الشاه الابن، لم تكن موحدة النظرة إزاء فكرة التحديث؛ لأننا سنرى بعد سنوات قليلة فقط من نجاح الثورة، كيف أن القسم

الأعظم من هذه الجماهير كان في الواقع مغرقاً في الرجعية، وقد أعاد أنتاج الاستبداد من خلال اندماجه في مؤسسات السلطة القمعية الجديدة التي يهيمن عليها رجال الدين. وبالفعل، فقد تحول الجزء الأعظم من هذه الكتلة الهلامية، أي الجماهير، إلى مصدر جديد من مصادر تهديد فكرة الديمقراطية والتحديث في المجتمع. هذه المرة لم يعد القادة الدينيين والتقليديين وحدهم مصدر التهديد؛ بل أصبحت هناك كتلة كبيرة من الجماهير تعيش في قلب مهمتها التاريخية والوحيدة: تأسيس الاستبداد باسم حماية الثورة. يلاحظ شايغان إن الملالي كانوا يحتفظون بنفوذ مباشر على الجماهير لأنهم كانوا: يعرفون كل محركاتها ودوافعها النفسية وكل اسطوانة الانفعالات وكل شبكة المشاعر التي تبدأ بالنكتة التافهة جداً. مروراً بالجنب المرضي العاطفي وصولاً إلى الجانب المأسوي التراجيدي، فهم قادرون على إضحاكها وإثارتها حتى الدموع، وتحريضها وتفريعها وربطها بفضل سجل الذكر والتذكير على صعيد لا وعيها الجماعي الأسطوري ودفعها إلى مغامرات مميتة غير معقولة. وهذه السلطة ناتجة عن كون رجال الدين موجودين على موجة الشعب الطويلة بالذات.

إن قدرة الزعماء الدينيين مثلهم مثل الزعماء الجماهيريين العقائديين؛ على تحرك الجماهير والتلاعب بها، وطاقاتهم المختزنة وملكاتهم العقلية وفرصهم الواقعية في تشكيل وعي الجموع البشرية، ليست كلها وبالضرورة نتاج سحر الأيدولوجيا، وليست نتاج سحر الأفكار والشعارات التي يروج لها. لا يكفي أن يكون لدى المرء الأفكار العظيمة والمُبهرة ليحرك الجماهير، بل يتعين عليه أن يكون قادراً على استنباط معارفه المباشرة من الميدان، وبدرجة أكبر على تقديم تحليل ميداني لسلوك الجماهير والتعرّف على احتياجاتها. يرى شايغان إن التفاعل بين الملالي والجماهير في التجربة الإيرانية، كان على الدوام

نتاج توافقات وتواضعات لها إطار تاريخي، فلقرون عدة كان الملالي هم القيمون الوحيدين على المعرفة من خلال المدارس الدينية السلفية ـ مكتب خانة ـ وكانوا، على امتداد قرون يشكلون انتلجنسياً إيران، وذلك حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولذا يصبح ـ الملا ـ كما يقول شايغان هو (التعبير الشفهي عن الشعب، التعبير الخارجي عن عالمه الداخلي، فما يُفكر به أحدهما يعبر عنه الآخر، وما يتمناه أحدهما ينفذه ثانيهم).

إذا تأملنا هذا النص الدقيق عن سيطرة الملا على المعرفة؛ وهذه قادته فعلياً وتدريجياً إلى السيطرة على الجماهير مع الوقت، فإن الجماهيري ستكون في هذه الحالة هي مصدر الاستبداد وليست ضحيته. لقد تماهت مع صناعة واستمدت منهم معرفتها بالواقع؛ بل وتعلمت على أيديهم فن السيطرة والقدرة على إنتاج معرفة جديدة من نفس المادة الاستبدادية. ومن غير شك؛ فإن نموذج الثورة الجماهيرية الإيرانية الذي انتهى إلى نشوء نظام استبدادي تقليدي على أنقاض نظام استبدادي زائل، كان يحمل بذور فنائه الداخلية؛ فكما انتهت التجارب الجماهيرية بعقائدها العلمانية إلى نشوء وقيام أنظمة استبدادية؛ فإن التجارب الجماهيرية بإيديولوجياتها الدينية سوف تبلغ المصير ذاته.

إن الملا الشيعي العراقي المعاصر المؤيد للاحتلال الأمريكي والمدافع عنه، ومن منظور الفكرة الجماهيرية المطروحة هنا، وفي إطار فحص آليات عمله الثقافي داخل الكتلة الجماهيرية، هو مقلوب ملا شيوعي أو علماني ليبرالي أن وجهه الأخر. فهؤلاء جميعاً يلتقون في أساليب وطرق تعاملهم مع الجماهير؛ لقاء حميماً يبلغ حد التماثل فيما بينهم. إنهم يحولون الأيديولوجيا إلى مادة للتهييج وإنتاج لعمليات التحشيد ذات الطابع الغوغائي، وفي الخاتمة

تحويل السياسة إلى مادة ما دون الثقافة. بل وفصلها عن الثقافة وتقريبها من صورة الدين الجديد، الذي يجب أن تدين به حشود يصعب مع الوقت فكاكها من قيوده. أنه دين قائم بذاته له فقهه الخاص به وله أسراره وطقوسه، وهو أيضاً فقه الثورة الجماهيرية الخلاصية التي آمنت بكل مهدي وبحتمية ظهوره. ولذلك سنرى أن رجال الدين وقادة الأحزاب الجماهيرية على حدٍ سواء، لا يقيمون أدني فوارق مفهومية بين الشعب والجماهير، ويرون إليهما ككتلة واحدة أو كاصطلاحين سياسيين يعنيان الشيء ذاته، بينما يتضح في إطار الممارسة أن الجماهير شيء آخر غير الشعب.

في دراسته الثمينة لدور الموجهين ـالقادة الجماهيريين ـ (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ـ الجزء الخامس القسم الأول، بلا تاريخ نشر ولا اسم الناشر) [19] توقف عالم الاجتماع العراقي علي الوردي ملياً، أمام ظاهرة لفتت انتباه المحتلين البريطانيين وأثارت حيرتهم عند دخولهم بغداد عام 1917؛ فقد اشتكت المس بيل في رسالة مؤرخة في 27 تموز / يوليو من العام نفسه من أنها حائرة، حقاً بتوصيف الوضع الحقيقي للنخبة الثقافية العراقية. إن بعضهم كان من أعز أصدقائه؛ ولكنها لا تجد مناصاً من الإشارة إلى ما يثير استغرابها في سلوكهم، فهم كانوا في عهد الأتراك يكتبون أعنف المقالات ضد الإنجليز، وهم يكتبون الآن في عهد الإنجليز مقالات أعنف ضد الأتراك. لاحظ الوردي أن الإنجليز عمدوا فور دخول بغداد في شراء الموجهين، والجماعات التي تلعب في المجتمع دوراً تحريضياً، كالأدباء والشعراء ورجال الدين والمفكرين والخطباء والمؤلفين. ويبدو أنهم افلحوا بعد وقت قصير وبوساطة إغداق الأموال، في

[19] ـ الوردي (د. علي) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الجزء الخامس، القسم الأول

كسب أعداد كبيرة من هؤلاء بينما تمنع عدد قليل. وفي هذا الإطار جاء تكليف اللغوي والباحث المعروف الأب أنستاس ماري الكرملي إصدار جريدة (العرب). كانت جريدة العرب هي صحيفة الاحتلال الرسمية؛ ومع ذلك تهافت الشعراء والكتاب على الكتابة فيها، وبعضهم بأسماء مُستعارة (لأنهم كانوا يخشون من عودة الأتراك إلى بغداد فينتقمون منهم. ص: 33). ليس غريباً أن نجد في قائمة مُداحي الاحتلال كلاً من الزهاوي والرصافي، وهما وإن عادا مراراً إلى هجاء الإنجليز؛ فإنهما كانا من بين أكثر النماذج سطوعاً في الانتهازية خلال سنوات الاحتلال الأولى. بيد أن المشكلة التي واجهت الإنجليز في هذه الآونة، كما ارتأى الوردي إنهم لم يتمكنوا من اجتذاب فئتين من الموجهين: الملالي والأفندية.

تعنى كلمة الأفندية (في الأصل وقبل أن تصبح في التعاملات اليومية حتى وقت قريب، كاصطلاح يراد به الذين يرتدون الأزياء الأوربية الحديثة من أبناء المدينة):

الموظفين أو العسكريين في العهد التركي؛ وهؤلاء وعلى الرغم من إنهم فقدوا مناصبهم وباتت أكثريتهم في وضعٍ مزرٍ؛ فإنهم ظلوا على ولائهم القديم رافضين الدخول في خدمة الإنجليز. كانت طبقة الأفندية حسب وصف المسر بيل والوردي، مقدرة فائقة على توجيه وقيادة الرأي العام وعلى إشاعة التذمر. لقد كانوا فضلاً عن إطلاعهم على الشؤون السياسية من خلال مطالعة الصحف؛ وهو أمر غير ميسور بالنسبة للغالبية في المجتمع إذ ذاك، يملكون معومات متنوعة جغرافية وتاريخية كانت تثير دهشة الناس البسطاء. وعلى الرغم من سطحيتها بوجه الإجمال كما يرى الوردي؛ إلا أنها كانت تعد علماً

عظيماً مقارنة بما كان الناس يملكون من معارف في تلك الآونة. اتخذ الأفندية الذين أصبحوا جمهوراً عاطلاً عن العمل مع سقوط الحكم التركي، من المقاهي البغدادية بوجه خاص منابر لممارسة نشاطاتهم في التحريض على الاحتلال.

أما كلمة الملالي فالمقصود بها رجال الدين. وكما لاحظ الوردي؛ فإن الإنجليز افلحوا بعد وقت طويل (ص: 36) في اجتذاب بعض رجال الدين السنة:

وأخفقوا مع الشيعة. ويعزو ويلسون في مذكراته عداء الملالي ـ الملائية ـ الشيعة للإنجليز إلى نفورهم من اية حكومة منظمة. فهو يقول في ذلك : (إن ملائية كربلاء والنجف والكاظمية هم باستثناء البعض منهم يعادون جهراً أية حكومة دنيوية منظمة مهما كان نوعها. إنهم يدركون بجلاء إن وجود إدارة قديرة ومنظمة تنظيماً جيداً يؤدي إلى تحسين معيشة الجماهير. وأن هذا التحسين مع التربية الحرة سوف يؤدي إلى هدم نفوذهم وإلى تهديد ما يحلمون به من إقامة حكومة دينية. فهم لا يملكون من النظر ما يجعلهم يدركون إن هذا الاتجاه العام يشمل العالم كله ولا مفر منه)

لكن الوردي وهو يستخدم نص ويلسون(Wilson: London-1968) هذا لا يوجه عنايته إلى ما فيه من سطحية في قراءة الأسباب الحقيقية لتمنّع رجال الدين عموماً، والشيعة خصوصاً إزاء فكرة مساندة الاحتلال. ومع ذلك؛ فإن الأمثلة التي يسوقها الوردي في سياق تحليله لأدوار الملالي تبرهن على أن هذا التمنّع يصدر في الأساس عن تراكب معقد في البواعث الدينية ـ الفقهية، وعن الحساسية المُفرطة للمكانة التي يحتلها هؤلاء وسط جمهورهم. إنهم يعرفون مقدار الاحتقار الذي سوف يواجهون به إذا ما اندفعوا خلف الإنجليز. وهذا ما يبرهن عليه استخدام الاحتلال في هذا الوقت: علماء الحفيز (ممن كلمة

أوفيس الإنجليزية). لقد كانوا يمقتونهم ويوجهون إليهم الاتهامات لأدنى بادرة يفهم منها أن ثمة صلة من أي نوع كان بقوات الاحتلال ولعل واقعة اتهام أسرة السيد حسن الصدر والد محمد الصدر الذي أصبح رئيساً للوزراء في ما بعد. ذات قيمة خاصة في هذا الإطار، فقد تعرضت الأسرة للتشهير بأنها قبضت الأموال من الإنجليز لمجرد أن المسز بيل قامت بزيارة السيد الصدر الأب في منزله بمنطقة الكاظمية. في وقت تالٍ ومع إخفاق الإنجليز في اجتذاب الدعاة والموجهين إلى صفوفهم، تطورت روابط وثيقة من التعاون بين الملالي والأفندية. وهذا أثمرت تعاظماً في الصلات والروابط بين رجال الدين الشيعة والسنة (ص: 39) ولذا كان مألوفاً في عهد الاحتلال:

حضور الأفندية إلى مجالس الملائية ـ الملالي ـ وتقبيل أيديهم والجلوس بين أيديهم باحترام وخشوع. إن الأفندية أدركوا ما للملائية ـ الملالي ـ من نفوذ قوي وكلمة مسموعة في أوساط العامة وشعروا أنهم يجب أن يتعاونوا لكي تكون دعايتهم المناوئة للإنجليز أشد تأثيراً وأوسع نطاقاً.

بيد أن هذا التعاون ما لبث أن انهار مع فشل الثورة. رأى الأفندية مع تشكيل الحكومة العراقية ـ ما يدعى الحكم الوطني ـ أن الأهداف التي كانوا ينشدونها من هذا التقارب قد تحققت؛ بينما ارتأى رجال الدين أن المعركة مع الاحتلال لم تنته بعد.

إن الجماهير كما لاحظت حنة ارنت بحق، هي المادة المُتحللة من الطبقات والفئات الاجتماعية واليت تجمعت في إطار هلامي، تفككت فيه العلاقات والروابط بحيث بات ممكناً لقوة أيديولوجية أو سياسة ما، ومهما كان نصيبها من النجاح وقوة التنظيم، أن تحصل على نصيب من المؤيدين والأنصار فيها، وأن تغرف من داخل هذه الكتلة الهلامية ما يلزمها لتنمية القوة والنفوذ.

بل وتقوم بتنمية وتشكيل مجتمعات صغيرة داخل كتلة قيادية لا تكف عن إنتاج زعماء دكتاتوريين. على هذا النحو تتشكل مجتمعات صغيرة عقائدية ذات طبيعة استبدادية ستعيش على هامش المجتمع، ولكنها تتصرف باستمرار على أنها الشعب وهي ممثله؛ بينما ينزوي المجتمع الحقيقي في مؤخرة المسرح غارقاً في همومه ومشكلاته وعذاباته.

إذا ما وضعنا هذا الإطار التاريخي تحت تصرف مقاصد بحثيّة صرف، هدفها معاينة سلوك الجماهير وآليات عمل أحزابها ـ في التجربة العراقية ـ فسوف نخلص إلى استنتاج واستنباط سلسلة من التماثلات القابلة للتكرار، ستعيدنا مرة أخرى إلى التأمل في الانطباعات الحزينة للضابط العراقي الشهيد صلاح الدين الصباغ أثناء جنازة أتاتورك.

اليوم يبدو التاريخ وكأنه يكرر نفسه ولكن بصورة ساخرة ـ بتعبير ماركس ـ إذ بينما تصارع تركيا من أجل الانضمام إلى الإتحاد الأوربي ويتجه المجتمع في تركيا حديثة ومتطورة وبكل قواهما، لملاقاة العصر والتفاعل معه بصورة خلاقة، وبينما تصارع إيران من إفلات برنامجها النووي الطموح من التفكيك لتظل قوة مهيمنة وكاريزمية في المنطقة؛ فإن العراق يجد نفسه وهو يصارع أيضاً ولكن من أجل البقاء لا كدولة ـ فهذه انتهت أمحيت من الوجود ـ بل كمجتمع موحد. لقد انهار حلم التحديث في العراق مع محو الدولة وتمزق المجتمع في ظل الاحتلال الأمريكي. لكان التاريخ توقف منذ أن كتب الصباغ تأملاته الحزينة تلك عن سوء طالع العراق في ظل الاحتلال البريطاني

مأزق التحديث

يتطلع هذا الفصل إلى رؤية مأزق التحديث في العراق من منظور آخر؛ مختلف ربما كل الاختلاف عن المنظورات المطروحة والسائدة في السرديات التاريخية عن العراق، سواء في المؤلفات التي تناولت هذه الحقبة الطويلة من التاريخ السياسي والاجتماعي، أم في مذكرات رجال السياسة من العهد الملكي وما بعده؛ إذ ثمة رابطة وثيقة بين فكرة التحديث والإصلاح وبين مفهوم السياسة كما نشأ وتطور في عراق 1932 – 1958. فبنما كان مشروع التحديث يُزمجر فوق إيران وتركيا كالإعصار ـ باستخدام توصيف ج. ج ساوندرز، في البدو وبناء الإمبراطوريات ـ كان الإعصار نفسه يمر فوق العراق ابتداءً من العام 1906 – 1908 من دون أن يترك كما رأينا، سوى أثر ضئيل على البلاد التي راحت ترقب نُذره بكثير من الصبر. يمكن في الحقيقة، تقديم الكثير من البراهين على أن مأزق التحديث في عراق الملكية (الدستورية الديمقراطية، أيما أرادها الملك فيصل الأول) بدأ فعلياً مع إخفاق النخب السياسية والفكرية العراقية في التمسك بقوة بمطلب صياغة الدستور بعد استفتاء العام 1919 ثم عام 1922. وهو يبدأ كذلك، بعد عام واحد فقط على ما يُدعى في الأدب السياسي العراقي بمرحلة الاستقلال الحكم الوطني، أي منذ ما يقرب من عشر سنوات قبل التاريخ أعلاه وما يتجاوز الثمانين عاماً من الآن.

كما أن هذا الإخفاق المأسوي يبدأ استطراداً، مع فشل النخب السياسية العراقية في تحويل المُطالبة الشعبية المُتصاعدة التي لعب فيها رجال الدين دوراً بارزاً، والداعية إلى تمكين العراقيين من كتابة دستورهم بعيداً عن الوصاية البريطانية؛ إلى حركة اجتماعية كبرى تستلهم روح الثورة المشروطية في إيران

وتركيا. وكان يمكن، لولا خُدع التاريخ، لثورة اجتماعية من هذا الطراز وبوسائل سلمية على الأرجح، ومن دون ما حاجة فعلية إلى وسائل عنيفة واستثنائية ـ ولنقل بموازاتها وبالتلازم بين كل الوسائل السياسية والعسكرية ـ أن تكون استكمالاً لثورة 1920 التي هُزمت عسكرياً. بيد أن شيئاً من هذا لم يكن قابلاً للتحقق وتبددت مرة أخرى آمال العراقيين باللحاق بالعصر؛ إذ لم تكن هناك تقريباً، فكرة مركزية في الفكر السياسي آنئذٍ، يمكن أن يتوحد حولها الشعب. حتى فكرة الاستقلال التي طرحها الشيرازي بوضوح وقوة ودعا العراقيين إلى التمسك بها في رسالته الشهيرة، أخفقت في النهاية مع تراخي الروح الوطنية الجامعة.

كما لم تكن هناك تصورات فكرية دقيقة عن الأهمية الحاسمة لإعادة صياغة العقد الاجتماعي القديم. الذي عاش العراقيون تحت ظلاله منذ سقوط الدولة العباسية وبداية عصر الاحتلالات الإيرانية والتركية ثم البريطانية، وهذا المرة على أسس عصرية. لقد تبين وبسرعة خاطفة وفور فشل الثورة، أن شعار جمعية حرس الاستقلال القائل بوحدة المذهبين الكبيرين الشيعي والسني، لم يتخط حدود المُباهاة بإمكانية تحدي المشاعر الطائفية التي شجع الإنجليز على تصعيدها في الوسط الشعبي. كما لم تكن هناك، كما يبدو، في المؤلفات والخطب والكتابات التي تركت لنا طوال هذا الوقت، أدنى فكرة عن ضرورات إبرام عقد اجتماعي جديد على أسس عصرية وحديثة، بين كل طبقات وطوائف وتعبيرات المجتمع العراقي؛ يكون هو المدخل الصحيح لحلم التحديث على غرار ما حدث في البلدين الجارين إيران وتركيا. على الضد من ذلك، ساهمت المناورات السياسية داخل وخارج البلاط الملكي، في تقويض الأسس التي يمكن أن يقوم عليها الإصلاح السياسي والاجتماعي. إن التأملات الحزينة للضابط العراقي العروبي الشجاع صلاح الدين الصباغ، أثناء مشاركته باسم العراق في

جنازة أتاتورك 1939 حين صدمته مشاهد الحداثة والتقدم والمدنية في تركيا، ثم في إيران التي عرج عليها، بوسعها أن تنبئ عن حقيقة ساطعة أخرى؛ فقد كان حلم التحديث في العراق يتبدد ويغدو سراباً، مع إخفاق النخب في إدراك الطبيعة المأسوية للبقاء خارج العصر. ولكن؛ وبمقدار ما تبدو النخب مسئولة عن هذا الإخفاق بسبب النقص الفادح في التحليل، والقدرة على قراءة الواقع قراءة صحيحة ودرجة تنظيم الصفوف والطاقة الخلاقة على حشد أنصار الحداثة؛ فإن لمن دواعي العدل والإنصاف التنبيه إلى الطبيعة المُخادعة للسياسة البريطانية في هذا الوقت، والتي ضللت وأوهمت لا النخب وحدها وإنما المجتمع بأسره، حين طرحت بديلاً للتحديث هو التبعية. وفي هذا الإطار فإن سلسلة من المعاهدات الجائرة ـ بورتسموث مثلاً ـ والأحلاف ذات الطبيعة العسكرية العدوانية ـ حلف بغداد ـ والتي جرى فيها تكبيل العراق وتقييد يديه بالأصفاد، لم تكن في حقيقتها سوى تعيين لحدود التبعية وآفاقها. حتى التبعية كما سوف يتضح، لم تكن سوى وهم آخر تمّ تسويقه كمصدر للمنافع الاجتماعية والاقتصادية، أي للتقدم والرقي باسم الصداقة مع بريطانيا العظمى، القوة الأعظم في علم ما قبل الحرب العالمية الثانية.

لقد تكشفت التبعية ذاتها التي دافع عنها نوري السعيد بحرارة، كخيار تاريخي وحيد متروك أما عراق ضعيف التطور، وبررها بعض أعضاء العائلة السياسية المهُيمنة على الحياة العامة في الأربعينات من القرن الماضي باسم الواقعية؛ عن وهم فظيع لم يجلب للعراقيين المنافع بمقدار ما أبقاهم تحت شروط إعادة إنتاج الاحتلال. وبالفعل، كان الحكم الوطني أو ما يُدعى الاستقلال مجرد إعادة إنتاج للاحتلال لا أكثر ولا أقل. بينما كانت التبعية، في المقابل، تُعرض تحت اسم حركي مُضللّ هو الصداقة مع بريطانيا. ومع ذلك، وتحت هذه الشروط التاريخية القاسية والمُجحفة تبنى الملك فيصل الأول، نظرياً ودون

كثير جدوى ومن دون إيمان حقيقي، الدعوة إلى أكبر عملية تحديث في عـراق، كان يتطلع بلهفة إلى استرداد كاريزميته. بيد أن هذا التحديث النظري تكشـف عن كونه عملية ترقيع تجري تحت سقف الاحتلال، المُعاد إنتاجه باسـم الحكـم الـوطني؛ وفي شـروط اجتماعيـة وسياسـية داخليـة وخارجيـة لا تقـل قسـوة وفظاعة عن شروط الاحتلال نفسه.

لم تكن الطبقة السياسية، وعلى رأسها الملك فيصل الأول نفسه مع كـل هذا، لتتحلى بما يكفي مـن الشـجاعة،من أجـل مصـارعة الشـعب بحقيقـة أن برنامجها للإصلاح والتحديث في شروط الاحتلال والتبعية، لا يتضمن مقـداراً كافياً من الجدية، وأنه يصطدم في كل لحظة بمعوقات يستحيل تخطيها؛ إذ لم تكن هناك أموال كافية للشروع بعلم حقيقي على صعيد تطـوير البنـى النحتيـة، أو لإصلاح التعليم وتحديثه أو إنجاز تحولات بنيويـة حقيقيـة في المجتمـع، كمـا أن بريطانيا الصديق والحليف لم تكـن مسـتعدة للـدفع بسـخاء لبلـد أصـبح عبئـاً سياسياً وأخلاقياً. والمدهش أن هذا البرنامج الذي تعثر منذ خطواتـه الأولى في الأربعينات لم يكن يتضمن طموحات أو آمالاً كبيرة تتجاوز الترقيع في حقـول الخدمات الصحية والرعاية الاجتماعيـة والتعلـيم. وعلـى سـبيل المثـال؛ فـإن منهاج عمل الوزارة السـعيدية الثالثـة وضـع الخطـوط العريضـة لميزانيـة عـام 1939 – 1942 على أساس تخصيص مبلغ 11 مليون دينار عراقي فقط،مـن أجل الأعمال العمرانية. في النهاية، لم تتمكن الوزارة إلا من إنشاء سـد واحـد هو سد الكوت وتأسس مصرف زراعي وآخر صناعي وثالث برأسمـال قـدره نصف مليون دينار بمشاركة القطاع الخاص. وباستثناء نجاح الوزارة في تأسـيس دائرة الإحصاء من اجل تطـوير عمليـات جمـع وتنسـيق المعلومـات التجاريـة والاقتصادية؛ فإن أي نجاح أخر لم يتحقق. في هذه الأجواء كانت نـذر الحـرب

العالمية الثانية تُزمجر في سماء العراق بدلاً من إعصار الحداثة، ولاحت في الأفق يومئذٍ عواقب وخيمة لم تكن في الحسبان.

لم يكن هناك برنامج تعليمي حقيقي من أجل تهذيب وتعليم الشعب كما وعد الملك فيصل، الذي وافته المنية تاركاً العرش في عهدة ابنه غازي. كما لم تكن الطبقة السياسية التي غرقت في مستنقع الفساد المالي والإداري والمناورات والخصومات المُستفحلة، تملك بدائل واقعية خارج سقف الاحتلال المُعاد إنتاجه. وفي خاتمة المطاف لم تتمكن الوزارات المُتعاقبة من تحقيق الوعود الكثيرة التي أطلقتها، ربما باستثناء تشديد الرقابة على التجمعات الخيرية والثقافية سوية وجنباً إلى جنب، مع تشديد المراقبة على التسول وملاحقة المتسولين، كما جاء ـ ويا للعجب ـ في نص منهاج الوزارة السعيدية الرابعة؛ الذي ألقي على أسماع الجماهير بواسطة مكبرات صوت نصبتها المعتمدية البريطانية في الشوارع؟. لقد برهن هذا النص من منهاج الوزارة أن تشديد الرقابة على الحريات العامة مماثل ومساو لتشديد الرقابة على التسول والمتسولين. وفي هذا التماثل ما يكفي لكي نعلم الكثير، عن الطريقة التي كانت فيها الطبقة السياسية تحكم البلاد الحالمة بالتحديث. أدك نوري السعيد ربما بأكثر مما أدرك خصومه، ان محاولات تخطي شروط التخلف والتبعية أضحت ضرباً من الخيال، وإن كل ما بات يصارع من أجله كسياسي؛ إنما هو إزاحة خصومه بأي ثمن والبقاء في موقعه القوي. ولذا ركزت سائر مناهج عمل وزاراته المتعاقبة على الوعد بإصلاح الحياة السياسية وتأسيس حياة ديمقراطية ودستورية جديدة، وهي وعود ثبت أن لا معنىً حقيقياً لها.

مع تعثر مشروع التحديث في أرض الواقع، ثم غرق البلاد بالنتائج المأسوية للحرب العالمية الثانية، دخل العراق طوراً جديداً من أطوار السياسة هو ارتباطها بالجريمة. وسوف نرى منذ الآن، كيف إن السياسية بالعراق

كمفهوم، أخذت ترتبط أكثر فأكثر في وعي السياسيين والجماعات الجديدة النشطة ـ ومعظمها من أصول فلاحية ـ بالعنف والجريمة. ومن غير شك؛ فإن البيئة الفلاحية التي تعشش فيها أفكار الثأر من الخصوم، والتي يتحول فيها الولاء للحزب أو العقيدة إلى ولاء أشبه ما يكون بالولاء العشائري أو القبلي أو المذهبي،هي بيئة نموذجية لولاة هذا التوأم السيامي العجيب:

السياسة والجريمة. كما سنرى كيف أن الولاء للحزب أو العقيدة أو الزعيم في بيئة من هذا النوع، سيكون مصدراً من مصادر تبلور وترسخ مفهوم السياسة في وعي الجماهير كولاء ديني أو مذهبي. فبعد نحو أربعة أشهر فقط من إعلان منهاج الوزارة السعيدية الثالثة بوعودها الإصلاحية الزائفة، وقع الحادث الأكثر غموضاً في تاريخ العراق السياسي والاجتماعي: مصرع الملك غازي. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ بعد أقل من عام واحد فقط، وبينما كان المجتمع العراقي يفيق من ذهول الصدمة، بغيات الملك المحبوب غازي، وبينما كانت نيران الحرب تشتعل لتبلغ آثارها العراق بارتفاع الأسعار وتفاقم ظروف الحياة العامة صعوبة وسوء، أفاق المجتمع العراقي مرة أخرى، على هول أول جريمة سياسية تتم في وضح النهار؛ حين جرى اغتيال السياسي السوري رستم حيدر. على الفور اتجه الخيال الشعبي نحو شخص نوري السعيد وتم علناً إلقاء التهمة بوجهه.

هذان الحادثان المُروعان، كانا من بين أكثر الحوادث تأثيراً على سلوك نوري السعيد.

وقع الحادث الأول مساء الثالث من نيسان 1939 أي بعد نحو أربعة أشهر فقط من إعلان تشكيل الوزارة. إن مُلابسات الحادث كما استفاض الباحثون في شرحها ورسم أبعادها وبالطبع لا حاجة بنا لتكرارها، تشير إلى

تورط البريطانيين في عملية الاغتيال للتخلص من الملك الوطني، الذي كان موضع إجماع شعبي تقريباً. ويبدو أن البريطانيين كما يتضح لي من تحليل جملة من المُطيات، كانوا وراء إشاعة فكرة فظيعة عن صلة مزعومة لنوري السعيد بالحادث. ومع أن عملية الاغتيال (حيث اصطدمت سيارة الملك الشاب بعامود كهرباء في شارع عام) تفوق طاقة وإمكانية أي سياسي عراقي على تدبيره من الناحية التقنية، وربما يجدر بالباحثين عن الحقيقة التساؤل عن صلة البريطانيين بها، فإن الوثائق البريطانية السرية التي سوف تُسرب على الباحثين العراقيين خلال السنوات التالية، ستشير من طرف خفي إلى مصلحة لنوري السعيد في التخلص من الملك، ولكن من دون توجيه أي اتهام له. لا ريب أن البريطانيين بما عرف عنهم من دهاء، استغلوا الخلافات بين الملك الشاب ونوري السعيد. وحين تخلصوا هم ممن الملك لأسباب كثيرة، منها تمتعه بروح استقلالية مثيرة لقلق بريطانيا على العراق ومستقبله؛ فقد وجدوا في شخص نوري السعيد كبش محرقة نموذجياً. وكما بينت في كتابي السابق (علي بابا: ــ الريس ـ بيروت وجريدة القدس العربي، لندن، مصدران مذكوران) فإن السبب الحقيقي لرغبة البريطانيين في إحراق نوري السعيد، يكمن في اتصاله المبكرة مع الأمريكيين، والتي جادل فيها حول مسألة مستقبل العراق وحاجته إلى أموال للشروع في عمليات الإصلاح.

كان مشروع الكونفدرالية العراقية ـ الأردنية، بدخول الكويت الصغيرة والغنية كطرف ثالث، إلى إتحاد يضمها فعلياً ونهائياً ولنقل يعيدها إلى العراق، هو حلم نوري السعيد الشخصي؛ بل ومن بين أكثر أحلامه قبولاً عند الأمريكيين، بينما على العكس لقي صداً قاسياً من جانب البريطانيين. برأيي إن البريطانيين باشروا ابتداء من هذا الحادث، بتمهيد السبيل للتخلص من صديقهم العجوز الحالم بالإصلاح والتحديث واسترداد كاريزمية العراق

التاريخي، عبر تمدده على شواطئ الخليج العربي جنوباً، وإلى ضفاف المتوسط غرباً بواسطة معونة أمريكية مباشرة. كان مصرع غازي إيذاناً بحقبة جديدة في السياسة البريطانية في العراق، أساسها التخلص من الصديقين الغريمين: الملك ومنافسه العنيد نوري. إن طموحاتهما، وإن بدت على طرفي نقيض، كانت ستؤدي إلى وقوع العراق تلقائياً في أحضان الولايات المتحدة الأمريكية، التي بدا أنها كانت تدرك حاجة العراق إلى الساحل البحري بضم الكويت، كما تدرك حاجة سياسييه إلى الأموال من أجل تنفيذ برامج إصلاح حقيقية؛ وهذه لن يكون بالوسع الحصول عليها من دون عودة الكويت إلى الحاضنة العراقية.على الطرف الآخر كان السعيد يتوقع ويتنبأ بخروج الولايات المتحدة الأمريكية، من الحرب العالمية بعد وقت قصير من هذا الحادث، كأقوى دولة في العالم، وبالتالي فقد كان عليه التعامل معها بوصفها الحليف المرغوب به في العراق. ومن غير شك؛ فإن ثمة أسباباً أعمق يصعب علي في هذا الإطار إيرادها (وسأترك ذلك لأسباب تتعلق بتقنية الكتاب إلى مناسبة أخرى) كانت تقف خلف قرار التخلص من نوري السعيد وغازي.

صدم نوري السعيد لا من هول الحادث، بل ومن ردّة الفعل الجماهيرية الغاضبة. أسرعت الجماهير في مكان لتلقي بوجهه مسؤولية مصراع الملك. وعبثاً حاول إقناع خصومه ومنافسيه والجماهير على حدٍ سواء، بأنه بريء من دم غازي؛ بينما كانت الأهازيج والهتافات والشعارات تغمر الفضاء السياسي العراقي برمته. سمع نوري بنفسه ذلك الهتاف المُروع الذي أنذره بمصيره المشئوم، فقد تعالت من حوله أغنية حزينة رددتها الجماهير الغاضبة على مصرع مليكها المحبوب:

آه من الوزارة اشلون غدّارة   لو ابنه جبير جان أخذ ثاره.

بلغ الهياج ذروته في الموصل، حين انطلقت تظاهرات شعبية وطلابية راحت بصيحاتها الغاضبة تهز المدينة. تروي سعاد رشيد محمد (نوري السعيد ودوره ـ جامعة بغداد، رسالة ماجستير صدرت تالياً ككتاب) إن حازم المفتي الزعيم الطلابي العراقي البارز في هذه الآونة، أخبرها أن وفداً طلابياً ذهب لمقابلة السعيد بعد الحادث، وأثر محاصرة القنصلية البريطانية في الموصل حيث جرى هناك قتل القنصل البريطاني مارسون marson شر قتلة؛ كيف أن نوري السعيد اتصل بعميد كلية الحقوق طالباً مساعدته في عقد لقاء مع وفد من قادة الطلاب الهائجين. يروي حازم ـ في كتاب سعاد ـ أن السعيد استقبلهم وهو يردد (أولادي: إنكم أخذتم عني فكرة وكأنني أنا الذي حرضت على قتل الملك. إنني أناشد ضمائركم الوطنية، اذهبوا إلى السيارة ـ التي اصطدمت بعامود الكهرباء: المؤلف ـ وعاينوا الوضعية بأنفسكم ثم احكموا كيفما تشاؤون). وحين ذهب هؤلاء بالفعل إلى مكان الحادث، وعاينوا الأسلوب الذي جرى في اغتيال الملك، أدركوا أن الأمر ينطوي حقيقة على غموض. ولذا صرف الطلاب الأمر عن مواصلة الهياج واكتفوا بحفل تأبيني للملك الشاب.

بعد هذا الحادث قدمت الوزارة السعيدية الثالثة استقالتها وتلاشى حلم الإصلاح مرة أخرى. في أعقاب ذلك وفي السادس من نيسان / أبريل 1939 تم تكليف نوري السعيد تشكيل الوزارة السعيدية الرابعة، بينما بدت الحرب العالمية الثانية وكأنها تقرع أبواب العراق. في 18 كانون الثاني / يناير 1940 وبعد أشهر قليلة على إعلان برنامج الوزارة السعيدية الرابعة؛ الذي تضمن وعوداً جديدة بالإصلاح، وقع حادث الاغتيال الثاني المُروع الذي ذهب ضحيته كاتم أسرار الملك فيصل، وأكفأ وزرائه السياسي الإصلاحي السوري رستم حيدر. كان رستم حيدر من مواليد بعلبك وقد التحق بالملك فيصل

الأول، عندما أصبح ملكاً على سورية، ولذا عهد إليه إدارة وزارة المالية نظراً لما يتمتع به من شخصية جذابة وثقافية واسعة. ينتمي رستم سياسياً، إلى العائلة السعيدية التي تضم الكثير من التلاميذ والأنصار والمؤيدين والمعجبين؛ وكان هو نفسه أحد أكثر تلاميذ نوري السعيد إخلاصاً، ولكن من النادر أن يكون عرف في أي وقت، بالتطرف أو المُغالات في آرائه خصوصاً لجهة موالاة الإنجليز كما هو حال معلمه. تسببّ حادث مصرع رستم حيدر؛ الذي جرى في مبنى وزارة المالية على يد شخص مُقرب ـ ويا لسوء الحظ ـ من نوري السعيد يُدعى حسين توفيق، في ارتباك نوري السعيد الذي لم يكد آنئذٍ، يستفيق من هول صيحات الجماهير. هذه الجماهير الهائجة الذي طاردته سياسياً في الحال، ولاحقته بالاتهامات وبالمسؤولية عن مصرع غازي.

إن المؤرخين وكتاب التاريخ السياسي الاجتماعي، ممن اهتموا بسرد قصة هذه الواقعة، لم يلاحظ الصلة الافتراضية والمُتراكبة بين الحادثين. وإذا ما وضع حادث اغتيال رستم في سياق محاولات الإنجليز حرق صديقهم السياسي العجوز والطموح؛ فإن تدبير عملية اغتيال سياسي بهذا الحجم وفي ظروف من هذا النوع، ستبدوا وكأنها جاءت لإثارة فوضى سياسية تنعدم معها كل فرصة ممكنة، للتطبيق الحقيقي والفعال لبرامج الإصلاح الموعود. ويبدو من جملة مُعطيات يمكن تحليلها في هذا السياق، أن الإنجليز استغلوا بالفعل وبشك خفي شخصاً مُقرباً من السعيد للقيام بعمل من هذا النوع، من أجل تسهيل عملية إلقاء التهمة عليه وتسويقها، وذلك بتهييج الجماهير من حوله لإحراقه أو تحطيمه. ولسوء طالع نوري السعيد، فإن أحد المقربين إليه كان يحتفظ، بالفعل، بخصومة سامة ومدمرة ضد رستم؛ وكان إلى هذا كله يكنُ كراهية مرضية للسوريين. ومن المرجح في هذا الطراز وعملوا على تشجيعه من أجل ارتكاب جريمته. ثمة دلائل أخرى أهم من ذلك، تشير إلى أن للاغتيال صلة وثيقة

بمخاوف البريطانيين من وجود رستم حيدر ونفوذه في هذه الآونة، إذ كان رستم يؤيد فكرة حياد العراق في الحرب ويتمنّع إزاء تأييد العراق للحرب ضد الألمان، بالسهولة والبساطة التي أرادها البريطانيون من الساسة العراقيين.

هذا التمنع أو التردد على الأرجح؛ هو ما رأى فيه الإنجليز خدمة مباشر للألمان، وقد يكون هذا العامل هو الأكثر قبولاً في تفسير حادث الاغتيال. لقد تخلص الإنجليز ممن شخصية سياسية هامة، كان يمكن لها أن تثير المتاعب في وجه مشروعهم لزج العراق في الحرب ضد ألمانية، وفي الآن ذاته تمكنوا من وضع الحليف العجوز نوري السعيد في القفص. بيد أن صلاح الدين الصباغ (مذكرات: ص: 144)، الذي يؤيد هذا التصور، ينساق مع ذلك وراء إلقاء المسؤولية المباشرة على نوري السعيد بفعل كراهيته المتأصلة لسياساته. يروي الشهيد الصباغ في هذا الإطار؛ رواية ينسبها إلى العقيد سعيد يحيى الخياط عضو المجلس العسكري، الذي حكم بإعدام القاتل، يؤكد فيها أن القاتل كان يصيح من زنزانته في الليل: (نوري. نوري. أنت الذي أغريتني. أنت الذي وعدتني. أنت تشنقني؟ آه يا نوري). ومع هذا؛ فإن الصباغ نفسه يروي بعد اسطر قليلة من هذه الرواية، رواية أخرى عن لقاء تمّ بينه وبين السعيد، يمكن أن يُفهم منها السعيد هو ضحية الحادث وليس صانعه؟ شعر نوري السعيد بعد حادث اغتيال رستم مباشرة، أن وزارته الجديدة أضحت ضعيفة بفقدان ركن هام من أركانها، ولذا سارع إلى الاتصال بكتلة الضباط القوميين ودعاهم إلى منزله (ومن بينهم العقداء الأربعة صلاح الدين الصباغ وفهمي سعيد وكامل شبيب ومحمود سلمان). في مساء الرابع من شباط / فبراير 1940 جلس نوري السعيد وضيوفه الضباط إلى العشاء في صالة منزلة المطل على نهر دجلة؛ وراح يبثهم شكواه من تدهور الأوضاع السياسية في البلاد. تركز النقاش حول فكرة التخلي عن الوزارة لصالح تكليف رشيد عالي الكيلاني، على أن يكون هو

فيها وزيراً للخارجية. وحين انتبه السعيد ـ وهو يحدث ضيوفه ـ إلى صمت الصباغ وانعدام أي أثر للحماسة لديه للمشاركة في النقاش، بادر إلى سؤاله: وأنت يا صلاح ما قولك؟ عندئذٍ قال الصباغ وهو يطرح هواجسه وتساؤلاته على المائدة دون تردد:

إن الأمر المحير هو قصر عمر الوزارات في العراق. فكل وزارة تقوم تأتي بمنهاج، وتزعم أنه يدر على البلاد ذهباً وهاجاً. ولكن الوزارة تسقط قبل أن يجف المداد على منهاجها، فتأتي أخرى بمنهاج غيره، وتزعم أن المنهاج الأول كان ملحاً أجاجاً. هل الإنجليز هم السبب في عدم الاستقرار هذا؟

أصغى نوري مندهشاً لتساؤلات الصباغ وراحت أصابعه تعبث بحبات المسبحة، فيما بدت على وجهه علامات الارتباك والحيرة. لم يكن لديه جواب مقبول. انتهى اللقاء نهاية صاخبة حين غادر الضباط البارزين ـ فهمي سعيد ـ المنزل غاضباً وهو يردد: (لقد جعلتم منا ضحية لسياساتكم ووعودكم). بينما جال في خاطر الصباغ في تلك اللحظات أمر واحد لا غير: إن السعيد يتلاعب بالضباط العروبيين وهو يريد منهم اليوم، كما أراد منهم بالأمس، مساعدته على حماية طموحاته الشخصية والترويج لمشاريعه الوهمية بالإصلاح والتحديث وأن يظل:

رئيساً للوزارة فيطبق ما في جعبته من مشاريع وأعمال جبارة تدعم استقلال العراق.

بهذه النبرة التهكمية على وعود الحداثة، أنهى الصبغ حديثه مع نوري السعيد. ولكن: لماذا شعر نوري بضعف وزارته بعد مصرع رستم؟ يتساءل الصباغ (أنه سر لا يعلمه إلا نوري والإنجليز، وخطة مرسومة سار عليها نوري). في الواقع لم يكن ثمة من سر حقيقي يجمع نوري السعيد والانجليز،

بمقدار ما كانت هناك رسالة رمزية أوصلها البريطانيون لصديقهم العجوز ممهورة بدم أحد تلاميذه: لا مكان لأي وزير يريد حياد العراق في الحرب. أدرك نوري السعيد أن حادث اغتيال رستم حيدر يتضمن تهديداً شخصياً له بوجوب تغيير خططه وتصوراته عن دور العراق، الذي يجب أن يتخلى عن حلم الإصلاح اليوم، وينخرط بحماسة في لعبة الحرب. كما أنه كان يتضمن رسالة قوية لفريق من الضباط من بينهم الصباغ نفسه، بأن كل محاولة لفتح الأبواب أمام الألمان ستكون باهظة الثمن. وإلى هذا كله، لا يعدم المرء رؤية الاستغلال الرهيب لسوء الظن المزمن بنوري السعيد في أوساط الضباط العروبيين؛ وكان يمكن لحادث من هذا النوع أن يفاقم من سوء الظن وإن يثير زوبعة جديدة من الشكوك والالتباسات. لقد نجح البريطانيون مرة أخرى في إحراق أطراف من ثوب صديقهم العجوز، لتنبيهه بأنه ليس بعيداً عن دائرة النيران الحارقة. ولذ شعر السعيد أن وزارته هي الآن أضعف بموت رستم.

في الثامن عشر من شباط / فبراير وبعد أيام من اللقاء العاصف مع الضباط العروبيين، جمع الفريق حسين فوزي رئيس أركان الجيش العراقي في منزله، الضباط العروبيين أنفسهم وأبلغهم نبأ استقالة وزارة السعيد. تسارعت الأحداث بعد ذلك وسط ذهول وحيرة المجتمع السياسي. ولكن لم يمض سوى وقت قصير حتى كلف السعيد تشكيل وزارة جديد. وعند تشكيل السعيد لوزارته الخامسة عاد ـ هذه المرةـ ليركز لا على منهاج الوزارة وطرح وعود التحديث والإصلاح، كما كان يفعل في المرات السابقة؛ بل على الإجرام السياسي بوصفه علة العلل في العراق. ها قد عاد نوري السعيد بُعيد مصرع تلميذه السوري، ليعالج الموضوع الأثير ذاته: الجريمة والسياسة. منذئذٍ سوف ترتبط السياسة في العراق بداء الإجرام حسب تعبير نوري السعيد. ومن غير شك؛ فإن الرجل الذي صاغ هذا المفهوم الغريب (داء الإجرام السياسي) لم

يكن قادراً على التنبؤ بأنه سيكون، هو نفسه، الضحية التالية بعد الملك غـازي والوزير رستم. لقد أخفقت الحداثة وتلاشى حلم التمـدين الاجتمـاعي بينمـا تحولت السياسة إلى داء إجرامي. كـان علـى نـوري السـعيد أن يعـيش حياتـه السياسية منذ الآن وحتى مصرعه، في قلب الخوف مـن هـذا الـداء الـذي بـدأ بالتفشي وسط الجماهير. ومن غير شك أيضاً؛ فإن لا أحد بعينه، سـواء أكـان نوري السعيد، أم أي سياسي آخر هو المسئول عن تفشي الداء. كان هناك جملة من العوامل المُتشابكة الاجتماعية والسياسية والثقافية التاريخية، هي التي رعت ولادة هذا الداء وسهرت عند مهد انتشاره. من السـهل بـالطبع إلقـاء الـذنب على شخص بعينه، جراء ألاعيبه السياسية أو مناوراته. بيد أن وجود شـخص متهم لا يكفي لتفسير الأسباب العميقة للمشـكلة، فقـد يكـون المـتهم نفسـه ضحية؛ مثله مثل الضحايا الذين راحوا يتساقطون صرعى في ميدان الجماهير.

إن تحليل هذا المفهوم المُلتبس الذي يجمع السياسة بالجريمة، داخل إطـار مفهومي واحد، يتطلب إدراك جملة من الحقائق في أساسها: أن معرفة من نـوع ما باتت هي المسيطرة. ليست هذه المعرفة سوى الفكرة الجديدة المُنتصرة في ظل المأزق واستمراره ـ مع فشل محاولات تمـدين المجتمـع ـ. لقـد انتصـرت فكـرة الربط بين السياسة واستخدام القوة والعنف. كانت الطبقة السياسـية تسـتخدم تعبير نوري السعيد الأثير ـ الأفكار الهدامة ـ في توصيف الأحزاب الجماهيريـة كالشيوعي والبعث، وهو توصيف احتقاري يختزن مقـداراً مُـذهلاً مـن الـذعر والهلع، اللذان سيطرا على تفكير وعقـل النخبـة المتقنفـذة في القصـر. ولكنهـا باتت الآن ومع وقوع جريمتي الاغتيال (مصرع غازي ثم رستم) أكثر تفضـيلاً للربط بين الجريمة والأفكار الهدامة والسياسة. أي بين الأيدولوجيا الجماهيريـة والجريمة والسياسة.

من أجل عودة الجماهير

أريد أن انطلق ـ من أجل تحديد أهداف هذا الفصل ـ بدقة أفضل؛ ومعاينة مفهوم نوري السعيد للربط بين السياسة والجريمة والأفكار الهدامة من الفكرة التالية:

كما أن الشعوب (مثلما يُعلمنا التاريخ الحديث) أرغمت العسكريين والانقلابيين في الكثير من البلدان على العودة إلى ثكناتهم، بعد أن خرجوا إلى الشارع وقاموا بحسم التناقضات بالقوة ـ وهذا ما نجم عنه كما هو معلوم قيام أنظمة عسكرية فاشية في النهاية وفي أغلب الحالات ـ يتعين اليوم دعوة الشعوب إلى إرغام الجماهير التي خرجت إلى الشارع واستولت على حقل السياسة، على العودة إلى بيوتها والتزام الهدوء والكف عن التهريج. إن القاسم المشترك الحقيقي بين العسكريين والجماهير هو صناعة الاستبداد؛ إذ انتهت سائر الانقلابات العسكرية إلى قيام دكتاتوريات بغيضة؛ وفي المقابل؛ انتهت تجارب الثورات الجماهيرية التي قادتها أحزاب وقوى اجتماعية (مثل رجال الدين في إيران) إلى نشوء أنظمة استبدادية، لعبت فيها بعض القطاعات من الجماهير أدواراً قمعية وبوليسية مخيفة حطمت المجتمع الذي تغنت بأمجاده. إن المثال العراقي هام للغاية في سياق هذه الفكرة، ففي العام 1958 كانت الجماهير العراقية فعلياً، خارج السياسة بسبب الطابع البوليس للحكم وتدابيره القمعية التي ألجأت الحركة الوطنية العراقية إلى العمل السري؛ وذلك ابتداء من العام 1934 مع تأسيس الحلقات الماركسية الأولى ثم ظهور الحزب الشيوعي، وصولاً إلى العام 1947 مع تأسيس حزب البعث، وإلى ما قبل ثورة تموز / يوليو 1958 بقليل.

أفضى هذا الوضع الشاذ إلى ولادة حياة سياسية، تقتصر فيها المشاركة على قوى اجتماعية بعينها. وحتى وقت قريب من سقوط الملكية في العراق؛ فإن الحياة السياسية كانت تدار من جانب نخب مدينية، هي في معظمها من الأفندية كالمحامين والأطباء والتجار وبعض كبار الضباط من العروبيين، الذين أمكن لهم الاحتكاك بالغرب وأفكاره الحديثة. ومما ساعد هذه النخب على احتكار السياسة، أن عدداً من رجالاتها كانوا من الميسورين، أو ممن يملكون قطاعات زراعية صغيرة أو مصالح اقتصادية ربطتهم، أو شبكتهم بصورة أو بأخرى، مع طبقة من الإقطاعيين في الريف الفقير، بحيث تمكنوا فيما بعد، لا من تقديم أنفسهم كنخب مدينية معزولة عن أوساط الحكم، بل كطبقة سياسية يتسع اهتمامها بالسياسة لهموم الريف ومشكلاته. كان الأفندية الجدد ـ وهم طبقة مختلفة عن أفندية العثمانيين ـ في بغداد، يديرون الحياة السياسية ويشاركون بفعالية في السجالات الدائرة في البلاط الملكي. وكانوا يسيطرون عملياً وطوال الحقبة الممتدة من العام 1932 حتى العام 1958 على المجال العام؛ بينما على العكس كانت الجماهير الفقيرة والمُهمشة وعموم طبقات الشعب، معزولة عن أي نوع من المشاركة في السياسة.

حدث المتغير الأول في بنية الطبقة السياسية في العراق بين أعوام 1922 – 1932 مع صدو الزراعية وإعادة إزعات الأراضي التي جاء ليعدل شكل المشيخة الريفية كما ولدت في العهد العثماني. عندما باشرت حكومة الملك فيصل الأول ابتداء من هذا العام، بعمليات مسح واسعة للأراضي الزراعية وإعادة تسجيلها، جرت أكبر عملية تحول في الريف العراقي؛ مع حصول الإقطاعيين على حق احتكار ملكيات واسعة من الأراضي. جراء ذلك وقع أكثر من مليونين من فقراء الريف تحت رحمة طبقة، امتزجت سلطتها الاقتصادية بسلطتها الأخلاقية بما أن مالك الأرض هو، في الآن ذاته شيخ

العشيرة وهو رب العمل. أسهم هذا التشيع، لا في إفقار الريف وسكانه وحسب، وإنما كذلك ـ وكما ارتأى علي الوردي، طبيعة المجتمع العراقي: 202- في تفاقم ميول الترف عند شيوخ القبائل والعشائر، الذين كانوا ينفصلون شيئاً فشيئاً عن مجتمعهم الريفي، ليصبحوا جزءاً من المجتمع السياسي للمدينة، فصار:

الشيخ الريفي ميالاً إلى ترك قريته وإلى سكنى العاصمة، حيث خذ يُخالط الأفندية ويقلدهم في حياة الترف.

ليس هذا الترف، مجرد تلذذ بمباهج الحياة المدينية، حيث شاعت منذئذٍ قصص الإقطاعيين الذين كانوا قد ارتبطوا بعلاقات غرامية حميمة، وبعضها من طراز ساخر وفاسد مع غانيات بغداد ومطرباتها وراقصاتها في النوادي الليلية وانغمسوا في علاقات متشابكة مع التجار في العاصمة؛ بل إن الدخول إلى عالم السياسة كان جزءاً عزيزاً من هذا الترف. فهو ـ في الأقل ـ يُظهرهم، في المدينة التي تنظر إليهم تقليدياً نظرة تهكمية، بمظهر الرجال المهابين الذين يهتمون بأمور كبيرة. ولذلك نرى ابتداء من هذا الوقت، مشاركة أوسع في السياسة من جانب الإقطاعيين، الذين لم يعودوا مجرد رجال من الريف، بل شيوخ عشائر يملكون المال والنفوذ على جماهير فلاحية مُفقرة؛ وفوق ذلك يملكون صلات ووشائج قوية بالمدينة. في المقابل، أدى هذا الوضع الشاذ إلى شعور الأفندية أنهم بحاجة ماسة إلى هذه الطبقة الجديدة. في المقابل؛ فإن ما كان يلزم الأفندية في بغداد هو أن يتمكنوا، بفضل روابط جديدة مع أصحاب الأراضي، من تقديم أنفسهم كمعبرين عن هموم ومشاكل الريف العراقي.

وهكذا، وباستثناء الإضرابات والمظاهرات التي كان الشيوعيون والبعثيون يقودونها، وتضم بضعة آلاف من المواطنين؛ فإن المشاركة الجماهيرية

في السياسة لم تتحقق إلا في نطاق ضيق ومحدود. وبالفعل؛ فإن لمن الإنصاف والعدل، أن يُقال بقدر كبير من الوضوح أن مفهوم السياسة حينئذٍ، كان يقترن بالمعنى الشعبي المتداول للمهابة والعقلانية؛ وكان تبسيطها ممكناً حين تجري مقاربتها مع المفهوم الشعبي للمُسايسة، أي القدرة على وزن الأمور وتناول المشاكل بأكبر قدرٍ من الاحتراس وعدم الاندفاع والتعقل. وبالفعل؛ فإن هذا المفهوم البسيط والشعبي المُغيّب، والذي حجبته النخب السياسية والفكرية ولم تعمل على تطويره، هو المفهوم الحقيقي الذي فهمه المجتمع من كلمة السياسة؛ بينما قامت الجماهير، بالضد من هذا الفهم الشعبي، تحت تأثير أفكار قادتها وأيديولوجياتهم الجماهيرية العنيفة، بتحويل المفهوم إلى تعبير عن المغامرات والطيش والقسوة والبطش. كانت كلمة سياسة في المخيال الشعبي تقترن عفوياً، بمعاني التعقل والتصرف الحكيم. ومن هنا تراءى شيوخ العشائر الذين دخلوا حقل السياسة، وكأنهم سيواصلون تقاليد ثقافية راسخة، ميزتهم عن سواهم من الطبقات والفئات والمكونات الاجتماعية، خصوصاً في أشكال فض النزاعات والمشاكل، حيث الزعيم القبائلي والعشائري هو حكيم الجماعة الذي غالباً ما يلجأ الناس إلى مشورته. ما حدث، في النهاية، كان مغايراً لكل التوقعات، فقد انغمس الإقطاعيون في المدن بمفاسدهم وقاموا بمواصلة المفاسد والمظالم ذاتها في الريف.

كان قانون تسوية منازعات الأراضي الذي كتبه المحتلون البريطانيون، قد وضع حجر الأساس للدور الذي سيلعبه شيوخ العشائر في السياسة مستقبلاً؛ إذ تضمن القانون سلسلة من الأحكام التي مهدت السبيل، بدورها، أمام ما يُدعى حقوق التصرف العشائرية في العراق، وبالتالي إلى قيام نظام داوى العشائر المدنية الجزائية على أن المُلاحظ في هذا الصدد، هو أن القانون قلّص، من حيث الجوهر، دور العشائر لصالح الشيوخ أو الرؤساء فيها، وذلك من

خلال إضفاء مسحة شبه مركزية على أدوارهم في هذه المنازعات. وهكذا وطوال عقد كامل من الزمن، ومن خلال قانون تسوية المُنازعات حول الأراضي، رسخت قوات الاحتلال البريطاني الاتجاه الذي سوف تسير عليه الحكومة العراقية. سوف تجد حكومة الملك فيصل نفسها مرغمة على مركزة كامل حقوق التصرف في الأراضي، في أيدي حفنة من الشيوخ ومن متمولي المدن. يلاحظ الباحث العراقي عماد أحمد الجواهري في دراسة نادرة وثمينة (تاريخ مشكلة الأراضي في العراق ودراسته التطورات العامة: 1914 ـ 1932 - بغداد وزارة الثقافة والفنون 1978) [20] إن القانون انتزع من الفلاحين الفقراء. وقد ترتب على ذلك (تاريخ مشكلة الأراضي: ص: 183):

أن كسب أعوان الإنجليز من شيوخ العشائر وملاكي المدن النجاح في المشاكل التي بقيت معلقة لفترة طويلة، كما خسر مشايعو الأتراك أو المعادين للإنجليز وحتى المشكوك بولائهم للإنجليز من شيوخ العشائر وملاكي المدن حقوقهم في الأراضي مهما كانت قوة الحجج أو السندات التي تؤيدهم.

كان حرمان صغار الفلاحين من حق استرداد وامتلاك أراضيهم، والدفع بهم إلى أسفل الدرك المعيشي، بالرغم من وجود مستندات قانونية تثبت ملكياتهم في الأرض، يشير إلى التطور الجديد في نظرة البريطانيين للعراق ومشكلاته. منذئذٍ لن تعود قوات الاحتلال مهتمة بمعالجة مشكلة الإرث الأخلاقي والاقتصادي المؤلم الذي خلفه العثمانيون؛ قدر اهتمامها بصياغة حلول استعمارية تضمن لها بسط النفوذ، بواسطة شبكة من العلاقات مع شيوخ العشائر. ومنذئذٍ بدأت أولى علامات دخول الإقطاعيين حقل السياسة

[20] ـ الجواهري (عماد أحمد): تاريخ مشكلة الأراضي في العراق 1914-1932، وزارة الثقافة والفنون ـ بغداد 1987

وقد اختلط بمظالم جديدة للفلاحين. لا ريب أن النخب السياسية البغدادية والتي نالت نصيباً وافراً من التعليم؛ كانت تبشر بفضل تمدنها وتهذبها، بمفهوم مُتطلب للسياسة يقترب بها من جوهرها كثقافة. ولذا أبدت حذراً كافياً إزاء محاولات الإقطاعيين الاشتراك والاندفاع ـ بغريزة الفلاح وحماسته ـ في الحياة السياسية. كان هؤلاء وفي غالبيتهم العظمى ممن لا يجيدون القراءة والكتابة بالعربية.

وعندما نجح نوري السعيد السياسي الداهية، في إدخال بعض الإقطاعيين إلى البرلمان كنواب عن حزب الأمة الذي أسسه، واتخذ منه وسيلة أو أداة من أدوات المناورة (محمد العريبي ـ مثلاً) أصبح هذا نموذجاً ومادة للتندر في أوساط النخبة السياسية البغدادية، بل وُضرب به المثل في المُصادفة على كل القرارات، حتى صار كل شخص يوافق أو يُصادق على أمر لا يعرفه، عُرضة لأن يُنعت بأنه مثل محمد العريبي. وذاع صيت كلمته الوحيدة التي كان ينطق بها في جلسات البرلمان: موافج. وهذه الكلمة هي النطق الريفي لكلمة موافق التي كان النائب العريبي يصدح بها مع كل قرار. بيد أن الحياة السياسية مع هذا، كانت تتسم بالحيوية والعقلانية والنشاط، فلم تتخل النخب، مثلاً عن واجب الحفاظ على هيبة السياسة في المجتمع. وبالفعل؛ فإن السياسة تبدت تحت أنظار المجتمع، كنوع مثيب من العمل العام يجري في إطار شديد الخصوصية، وقد لا يجوز فيه ادعاء الحق في المشاركة دون مؤهلات.

في شباط / فبراير 1936 برزت وللمرة الأولى في الحياة السياسية، ظاهرة قلما توقف عندها الدارسون. ففي هذا الوقت سقطت وزارتان، واحدة تلو الأخرى، تحت ضغط قوى جديدة تقدمت الصفوف كقوة مهيمنة هي العشائر. سقطت وزارة رشيد عالي الكيلاني الأولى؛ وبعدها بقليل انهارت وزارت جودت الأيوبي يوم 23 شباط / فبراير1935 وتم تكليف جميل آغا (

المعروف بالمدفعي نظراً لكونه ضابط مدفعية). في 4 آذار / مارس؛ تألفت وزارة جديدة احتفظ فيها نوري السعيد بحقيبة الخارجية. وهكذا ما إن حل عام 1936 حتى كانت ظاهرة ضغط العشائر على المجتمع السياسي تصبح أمراً مألوفاً، مع تحوله إلى ما يشبه العصيان المُسلح، الذي لعب فيه رجال الدين دوراً قيادياً. بعد نحو أحد عشر يوماً فقط من هذا التكليف، قدم المدفعي استقالة وزارته.

ساورت الشكوك في الأبعاد الحقيقية لظاهرة تحول العشائر، إلى قوة ضغط مسلح، أحد أبرز سياسي هذه الحقبة: ناجي السويدي. كان السويدي أستاذاً في كلية الحقوق قبل أن يصبح وزيراً للمالية في حكومة الكيلاني، ثم رئيساً للوزراء في ما بعد. وبحسه العروبي وثقافته السياسية الوطنية، أدرك السويدي أن هذه العصيانات قد لا تكون بعيدة عن تلاعب نوري السعيد نفسه بالحياة السياسية، وأنها تبدو مناورات مصطنعة لإعاقة تقدم ونجاح الخصوم، ومنهم المدفعي نفسه خصم نوري السعيد وزميله، بأكثر مما هي تمردات ذات طابع أصيل أو من أجل أهداف كبرى تخص المجتمع. ولذا كتب في مذكراته قائلاً: (إن نوري وإن لم يشترك في تلك الحركة العصيانية، لكنه على ما يظهر كان يؤيدها). ومما يؤيد شكوك السويدي هذه، أن نوري السعيد وبعد ثلاث سنوات فقط من هذه العصيانات وتحديداً في العام 1939، أقام مأدبة كبرى لرؤساء عشائر الفرات الأوسط، حيث نفوذ رجال الدين هناك أقوى منه في أي مكان آخر. بادر نوري السعيد في غداء يوم 9 كانون الثاني / يناير هذا، إلى الطلب من رجال العشائر أن يتناسوا الماضي وخاطبهم برقة قائلاً: (إن أبواب البلاط الملكي ورئاسة الوزارة مفتوحة أمامهم). إن النقص الفادح في التحليلات المتوفرة عن أحداث هذه الحقبة، حيث بزغت وبشكل مفاجئ قوي ضغط جديدة، ينبئ بحقيقة أن الفكر السياسي العراقي السائد،

قلما أولى اهتماماً حقيقياً للتحول في بنية الطبقة السياسية. في هذا الإطار يجدر بنا أن نتوقف أمام معضلتين برزتا في الحياة السياسية:

الأولى؛ إن مشاركة الفلاحين ممثلين بقيادتهم الروحيين ورجالاتهم العشائريين، في صياغة مستقبل العراق، جرت تحت شروط المناورة السياسية، بأكثر مما هي مرتبطة بمطالب ذات طابع وطني؛ ولذلك خلت ضغوط هذه القوى الاجتماعية تقريباً، من أي محاولة جدية لفرض إصلاحات جذرية، كما تلاشت الشعارات التي يمكن أن تدفع بالحركة إلى التحول تدريجياً، إلى قوة مجتمعية إصلاحية تجذب إليها قوى جديدة من المجتمع. واقتصر الأمر برمته أو كاد، على مطالبات ذات طابع تظلمي تقليدي يتعلق بالأرض وتوزيع المياه؛ وهي مشكلات تقليدية على خطورتها، إلا أنها تظل عديمة القيمة بالنسبة لطموحات الإصلاح العامة. ومع استمرار تلاعب بعض الأفندية في بغداد بالحركة الفلاحية في الريف، تم عملياً عزل وتطويق قوة اجتماعية هائلة وتحويلها إلى أداة في مناورات داخلية ضد الخصوم؛ كما فعل نوري السعيد حين اسقط وزارتين متتاليتين من وزارات خصومه. وسوف نرى تالياً كيف أن هذه القوة الهائلة في المجتمع، وبعد أن خاب أملها من الأفندية ومناوراتهم، اتجهت بسرعة لتعطي تأييدها للأحزاب الجماهيرية، وتصبح تالياً وبعد جيل واحد فقط من قياداتها.

ومن غير شك؛ فإن حداثة عهد الريف الفقير بعالم السياسة، وضعف وتيرة تبلور الأفكار والمطالب الوطنية العامة، وهيمنة الإقطاعيين ورجال الدين على حقل السياسية أدت جميعاً إلى أخفاق جماهير الريف في تحويل العصيان المسلح إلى حركة سياسية من أجل الإصلاح، أو إلى حركة اجتماعية أوسع داخل المدن من أجل التحديث. إن أفضل مثال يمكن استخدامه في هذا النطاق للتدليل على خيبة أمل الفلاحين من أفندية المدن، هو المثال الذي ساقه

البريطانيون أنفسهم في دراستهم لأسباب ثورة 1920. يلاحظ الجواهري (تاريخ مشكلات الأراضي ـ مصدر مذكور، ص: 301) نقلاً عن تقارير بريطانية ما يلي:

خارج المدن خيمت مشاعر المرارة والأسى على صدور رؤساء العشائر المشتركين في الثورة، وانقلبت هذه المشاعر إلى سلوك سلبي وشعور بالقلق من العلاقات القائمة بينهم وبين الإنجليز من ناحية، وبينهم وبين الحكومة أو أفندية المدن من ناحية أخرى. وبينما اعتقد رؤساء العشائر بفضلهم الكبير في تأسيس الحكومة العراقية وفي تنصيب فيصل ملكاً للعراق، فقد أيقنوا بأنهم دفعوا الثمن ليجني الأفندية الثمار لوحدهم.

ولهذا ليس غريباً أن تكون أول حكومة يشكلها الإنجليز بعد إخفاق الثورة هي وزارة عبد الرحمن النقيب، التي كانت نموذجاً فريداً لخلطة سياسية غريبة، اجتمع فيها أفندية وملاكي المدن مع أقطاب الشيوخ في الريف (محمد الصيهود رئيس عشائر ربيعة وسالم الخيون رئيس عشائر أسد وعجيل باشا السرمد رئيس عشائر زبيد). لقد رأى البريطانيون في شيوخ العشائر قوة جديدة، يمكنها أن تدخل عالم السياسة من أبواب إسناد وحماية مشروع الاحتلال. بيد أن حدة التناقضات بين الفئتين كما لاحظ عماد الجواهري بحق (ص: 302) استناداً إلى ملاحظات كوينسي رايت (حكومة العراق ـ القاهرة 1926) كانت تضاعف من الصعوبات التي واجهت البريطانيين. كان البريطانيون يفكرون جدياً في شخصية قادرة على أحداث توازن بين هاتين الفئتين في المجتمع العراقي، بل وقادرة على تمثيلهما معاً، وذلك ما سوف يدفع برسي كوكس المندوب السامي البريطاني، إلى إقصاء العناصر التي وقفت ضد ترشيح فيصل لحكم البلاد.

أما المعضلة الثانية؛ فكانت تكمن في غياب الأفكار الحديثة. إن المثال الآنف عن الطريقة التي فهم فيها الريف للمرة الأولى معنى مشاركته في عالم السياسة، يمكنها أ، توضح على أكمل وجه الكيفية التي كان يمكن فيها بسهولة نسبياً، تحقيق نمط من السيطرة على الجماهير وتهييجها والدفع بها (بدلاً من النضال الاجتماعي السلمي الذي تكفله مواد الدستور) إلى الانزلاق في أعمال عنيفة من دون أهداف حقيقية. وبالفعل، فقد برهنت تجربة العصيانات المسلحة للعشائر في تلك الأعوام، على أن تصورات النخب السياسية العراقية للواقع وموضوعاته الكبرى، كانت خالية تقريباً من الأفكار الحديثة، فلا وجود لمطلب الاستقلال الناجز، ولا وجود لمطالب المساواة والعدالة والتحديث. بل إن رجال العشائر لم يبادروا إلى سؤال نوري السعيد، الذي تصدر مأدبة الغداء الكبرى، عن مصير وعوده بتحديث البلاد واللحاق بركب البلدان المجاورة على الأقل، وليس العالم؟ وهي وعود كان كررها من دار الإذاعة في خطاب مكرس لإعلان منهاج وزارته الثالثة؛ حتى أن السفارة البريطانية قامت بنصب مكبرات صوت في الساحات العامة لتمكين العراقيين من الاستماع إلى وعود نوري السعيد عن التحديث.

بهذا المعنى؛ فإن أول تجربة كبرى للدخول في عالم السياسة بالنسبة للجماهير الفلاحية في العراق، تكشفت وبسرعة مثيرة لا عن استعدادٍ لفهم السياسة على أنها عمل عنيف وحسب؛ بل وعلى وجود أسس ثقافية متينة وأعراف وتقاليد راسخة كالثأر والتنافسات العنيفة والحادة، تحول الانتماء السياسي إلى نوع من الانتماء القبائلي أو العشائري، وتدفع تلقائياً نحو انزلاق الثورات الجماهيرية في الريف، وبصورة شبه محتومة إلى نوع من ثورات عامة، سبق لها وإن حدثت وتكررت في التاريخ العراقي من دون انقطاع. ولكن من ندون أهداف ومضامين أيضاً؛ وخلت بالطبع من أهداف وطنية جامعة. لقد

كان ضعف تأثير الأفكار الحديثة، والنقص المُريع في تحليل المعطيات والطاقة المحدود على إدراك أهمية الإسراع بالتحديث، وإنجاز عملية تمدين اجتماعي (تهذيب وتعليم المجتمع كما أراد فيصل) من بين ابرز العوامل التي ساهمت في إخفاق النخب والجماهير على صعيد قيادة الإصلاح وإدراك حاجته المُلحة.

بين عامي 1924 – 1932 أصبح ظهور الأحزاب في العراق دليلاً كبيراً، لا على تنامي الرغبة في العمل السياسي، بل وعلى وجود مظهر بارز من مظاهر الديمقراطية السياسية المُسيطر عليها. بيد أن هذه المظهر كان يُدلل، في المقابل، على نوع المعضلات التي سوف يجد المجتمع العراقي نفسه غارقاً في خضمها. على سبيل المثال؛ جلب اشتراك شيوخ العشائر في الحياة السياسية مفاهيم ما قبل سياسية. لقد نقلوا مشكلاتهم حول الأراضي إلى مجال جديد هو العمل الحزبي (انظر عماد الجواهري ـ مصدر مذكور) فبينما كان سالم الخيون رئيس عشائر أسد يصبح رئيساً لفرع حزب الأمة في سوق الشيوخ (الناصرية جنوب العراق) كان عبد الواحد الحاج سكر شيخ عشائر آل فتلة (ومعه محسن أو طبيخ) يصبحان من أبرز أعضاء الهيئة المؤسسة لحزب الإخاء الوطني المعارض.

فهل مهدت هذه التطورات السبيل أما تدفق الجماهير الفلاحية وجماهير فقراء المدن، مع ثورة تموز / يوليو 1958 لتدخل إلى حقل السياسة وتفرض سيطرتها عليه؟

من غير شك؛ فإن العودة إلى جريمة الجماهير الأولى صباح يوم الثورة، حين قطعت أوصال العائلة الملكية وجرى سحل الوصي على العرش والعبث بعضوه التناسلي، سوف يكشف عن معنى دعوتنا إلى (عودة الجماهير إلى بيوتها) وإخلاء ساحة العمل السياسي أمام المجتمع؛ بل وإعادة السياسية إلي

وتركها في عهدته لا في عهدة جماهير، هي في نهاية المطاف كتلة هلامية لا يربطها رابط ولا يجمعها جامع حقيقي. هذا ما سوف يعيدنا من جديد إلى معاينة مفهوم السياسة كما تخيله الملك فيصل الأول وهو يسطر نظراته عن الحداثة والتمدين والتهذيب.

فيصل الأول ومفهوم الدولة

الحداثة المتعثّرة

يروي عبد الرزاق الحسني (تاريخ الوزارات العراقية: 3: 313) إن الملك علي بن الحسين أعطاه نسخة عن مذكرات شقيقه الملك فيصل. وإذا صح أن ما استلمه الحسني هو، بحق، مذكرات وليس خواطر سطرها الملك قبيل وفاته بقليل؛ فإن التأملات التالية ستكون ذات أهمية خاصة واستثنائية، عندا يجري وضعها في سياق الأفكار والوقائع، التي جاءت النسخة المزعومة على ذكرها ـ ولم تصلنا إلا بضع أوراق منها ـ. رأى فيصل الأول ببصيرة نادرة أن الإصلاح والتحديث في العراق، لا يمكن لهما أن ينطلقا من دون إعادة توصيف وظيفة الدولة وفقاً لشروط وضوابط واقعية. أول هذه القواعد كما رآها الملك في مذكراته، هي تقديم مقاربة جديدة وتحليلية لأوضاع العراق الاجتماعية؛ مؤسسة على فهم عميق للروابط المُتراكبة والمعقدة،التي تحكم المعادلة الاجتماعية والثقافية وتجمع أبناء الشعب الواحد. أو تلعب، على العكس من ذلك، دوراً في تعميق التشققات والتصدعات السياسية والثقافية.سعى فيصل الأول وبالتشاور مع وزرائه وخاصته إلى فهم أعمق لخصوصيات المجتمع العراقي مُنطلقاً من تصورين أساسيين؛ إذ لاحظ بعد دراسة متأنية وصبورة أن المجتمع العراقي محكوم بعاملين مركزيين هما: عوامل الهدم وعوامل الإنشاء.

هذان المفهومان سوف يتوضحان أكثر فأكثر، عندما يتناول الملك وفي إطار تحليلي نزيه للغاية، المشكلات التي واجهت برنامجه الإصلاحي. كانت عوامل الهدم في تصور الملك هي: الجهل واختلاف العناصر المكونة والأديان والمذاهب والميول، وكذلك ما أسماه العوامل المؤثرة المحيطة بالعراق. بينما تركزت عوامل الإنشاء ـ ويعني بها عوامل البناء والتحديث والتقدم والتحويل

المدني للمجتمع ـ في الدور المنوط بالدولة. وعملياً ـ من وجهة نظر الملك فيصل ـ يكمن هذا الدور في رفض استخدام قوة الدولة لحسم التناقضات المجتمعية، والتفافها إلى كل الآراء بما فيها المعادية لها؛ وتحويل الدولة إلى جهاز في خدمة المجتمع وليس إلى جهاز فوقي وقمعي.

سأقوم ـ هنا ـ باستعراض وتحليل أفكار الملك كما سطرها في مذكراته، لافتاً الانتباه إلى أن هذا الاستعراض والتحلل الملازم له هو، فيما أعلم، أول محاولة لدراسة مفهوم الدولة كما تخيله فيصل. (ربما باستثناء دراسة عبد الغني الملاح ـ تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق ـ بغداد. وزارة الإعلام: 1975 التي اكتفت باستعراض أهم أفكار المذكرات من دون أن تقوم بتحليلها، وهذا ما سأعود إليه تالياً).

عندما جاء فيصل إلى العراق من الحجاز فسورية لاحظ إن (البلاد العراقية هي من جملة البلدان، التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية: الوحدة الفكرية والدينية). يبدو العراق منظوراً إليه من هذه الزاوية، مجتمعاً مُبعثر القوى مُنقسماً على نفسه كما ارتأى الملك (ص: 313). وهذا توصيف دقيق وجريء نادراً ما تمكن المفكرون العراقيون والساسة من مُلامسته على هذا النحو من الوضوح. إن أهم ما تحتاجه البلاد في إطار البرنامج التحديثي الموعود، إنما هو وجود السياسة الحكيمة، كما:

يحتاج ساستها أن يكونوا حكماء مُدبرين.وفي عين الوقت أقوياء مادة ومعنى غير مجلوبين لحسابات أو أغراض شخصية أو طائفية أو متطرفة يداومون على سياسة العدل والموازنة والقوة معاً على جانب كبير من الاحترام لتقاليد الأهالي، لا ينقادون إلى تأثرات رجعية أو إلى أفكار متطرفة تستوجب رد الفعل.

ارتأى فيصل أن دور الدولة لن يكتمل من دون إحداث توازن في الوظائف التاريخية لها بين القوة والعدالة. (يجب أن تحيلنا إلى هذه الفكرة إلى المفهوم الهيغلي عن دولة الحق والقانون). هذا الجانب الذي تلامسه ملاحظة فيصل وبعمق نادر، هو المصدر الحقيقي للإختلالات البنيوية في المجتمع العراقي، فطالما استخدمت الدولة في التاريخ الاجتماعي والسياسي، وبشكل مُفرط، قوتها وعنفها لحسم التناقضات مع المجتمع؛ ونادراً ما أظهرت، في المقابل، استعداداً منظوراً لممارسة العدل. لقد لعبت الدولة في إطار الاحتلال العثماني والإيراني، بالتعاقب، وطوال أربعة قرون سابقة على الاحتلال البريطاني، دوراً مركزياً في خلخلة التكوين الاجتماعي والفكري، وذلك من خلال انحيازها إلى قسم من السكان على حساب الآخر.ولذا رأى فيصل أن واحدة من العلل في السياسة التي انتهجتها الدولة العراقية، يكمن في التطرف والرجعية على حدٍ سواء. إن التطرف مُساوٍ للرجعية على صعيد الوظيفة والنتائج. عندما كتب فيصل هذه الملاحظات، كان العراق قد خرج للتو من واحدة من أكبر المحن الاجتماعية الكئيبة، إذ اندلعت ثورة الآشوريين ضد الحكم، وتحول بسرعة خاطفة إلى مادة هياج داخلي وخارجي أحرجت الملك في جولاته خارج العراق، واضطرته إلى تمضية الوقت في شرح ملابساتها للأوربيين، الذين استغلوا بشكل رخيص ومغرض هذه الأحداث. قبل ذلك بقليل كانت البلاد تواجه ثورة الشيخ محمود الحفيد في الشمال، بهدف تحقيق أهداف الشعب الكردي بالقوة. في هذا السياق قام فيصل بتحليل المكونات الاجتماعية من أجل بلورة مفهومة للدولة، ولبرنامج التحديث: فلاحظ أن العراق مؤلف من:

1: الشبان المجددون بما فيهم رجال الحكومة ت وهؤلاء هم دعاة التحديث وقادته.

2: المُتعصبون ـ وهؤلاء المتطرفون في المجتمع من عقائديين ورجال دين.

3: السنة.

4: الشيعة

5: الأكراد

6: الأقليات غير المُسلمة،

7: العشائر

8: الشيوخ

9: السواد الأعظم الجاهل (المُستعد لقبول أي فكرة سيئة بدون مناقشة أو محاكمة ـ حسب نصر تعبيره). وهؤلاء هم العامة أو الجماهير.

كانت الدولة التي استلمها فيصل في استفتاء 1919 أضعف من المجتمع بكثير، فعدد الشبان المجددين ـ بما فيهم أعضاء الحكومة ـ لا يُقارن بالسواد الأعظم من الجهلة والمتعصبين(وهؤلاء يصفهم فيصل كمكون لا علاقة له بالمذاهب، وهم يؤلفون قوة مُنفصلة عن الشيعة أو الأكراد أو السنة. ليس هؤلاء سوى ما نسميه اليوم بالجماهير).

هذا يعني ببساطة، أن الدولة لا يمكنها أن تؤدي أي مهمة من مهامها الفعلية، ممن دون مُراعات الحقيقية القائلة أنها أضعف بمقاييس القوة، من المجتمع الذي تديره. واجه فيصل منذ المراحل الأولى لتوليه عرش العراق، ضغطاً مُتزايداً من السياسيين لحمله على عدم الالتفات نهائياً إلى ما أسموه (أفكار وآراء المتعصبين وأرباب الأفكار القديمة) بدعوى أن هذا الشطر من السكان، اعتاد على أنماط من الثقافة القديمة والرجعية. ويتضح من المذكرات، أنه واجه ضغوطاً هائلة لحمله على تجاهل الآراء الصادرة عن بعض القوى

الاجتماعية والدينية بدعوى أنها أفكار رجعية؛ وإن واجبه كما يريد ناصحوه هو:

سوق البلاد إلى أمام دون الالتفات إلى أي رأي كان والوصول بالأمة إلى مستواها اللائق، وبالإعراض عن القيل والقال طالما القانون والنظام والقوة بيد الحكومة ترغم الجميع على إتباع ما تمليه عليهم.

رفض فيصل دون تردد مثل هذه الأفكار والتوصيات، وأنكر بقليل من التحفظ، حق الدولة في رفض ومقاومة الأفكار بما هي أفكار رجعية، كما تحفَظ على فكرة الدولة هي أداة عنيفة في التحديث. وإن وظيفتها هي إرغام المجتمع على الانتقال من طور إلى آخر، ورأى، على الضد من ذلك، أن عدم المُبالاة بالرأي:

مهما كان حقيراً، خطيئة لا تغتفر. ولو أن بيد الحكومة القوة الظاهرة الي تمكنها من تسيير الشعب رغم إرادته، لكنت وإياهم. وعليه فإننا لحين نحصل على هذه القوة، علينا أن يسير بطريقة تجعل الأمة مرتاحة نوعاً ما بعدم مخالفة تقاليدها.

في هذه الفكرة الساطعة، المُضيئة، يكمن لا احترام الدولة للرأي الآخر (مهما كن حقيراً) وحسب، بل الأساس الجديد الذي يجب أن تقوم عليه: التوازن بين العدل والقوة. وأكثر من ذلك احترام تقاليد الأهالي حتى وإنْ بدت هذه التقاليد رجعية ومُتخلفة. إن احترام الثقافات والاستعداد لإشباع حاجات ومُتطلبات الجماعات المؤلفة للمجتمع، هو من أولى مهام ووظائف الدولة التي لا ينبغي لها، مهما كانت المُبررات، أن تستخدم أو تمارس عنفها ضد المجتمع بدعوى وجود فكر رجعي أو رأي مغاير. تلك خطيئة لا تغتفر بحسب رأي فيصل. على الدولة من هذا المنظور أن تجسد احترامها للتقاليد بما

أن هذه التقاليد ـ وقد تبدو رجعية أحياناً ـ هي جزء عضوي من الثقافة القديمة الراسبة والمُستمرة في المجتمع؛ يصعب أو يستحيل بتره والقضاء عليه بواسطة عنف الدولة. وعلى العكس من ذلك، عليها واجب التعامل مع التنوع الثقافي والاجتماعي بوصفه مصدر غنى وثراء للأمة. ولإيضاح هذه الفكرة بجلاء أكثر، ارتأى فيصل إن ثورة محمود الحفيد أو ما أسماه (الهياج المُسلح ص: 314) كشفت عن واحدة من المفارقات المحزنة في النموذج العراقي؛ هي التفاوت بين قوة الدولة وقوة المجتمع. كانت الدولة ضعيفة للغاية، فمقابل 100000(مائة ألف) بندقية في يد أفراد من الشعب، لم تكن الدولة تملك سوى 15000(خمسة عشر) ألف بندقية.

بكلام آخر كان المجتمع العراقي في ثلاثينات القرن الماضي، ينتقل جذرياً من مجتمع اعزل إلى مجتمع مُسلح، وهذا ما كان يساهم في مفاقمة درجة التخلخل الاجتماعي. هذا الواقع هو الذي سوف يدفع فيصل إلى التبصر في المآل المأسوي، وفي العواقب الناجمة عن العلاقة بين دولة ضعيفة وعزلاء، ومجتمع شديد التنافر؛ بل وهو فوق ذلك مجتمع مُسلح. لم يكن مثل هذا الوضع الفريد عام 1932 عندما كتب فيصل مذكراته، مدعاة للتباهي بأفكار القوة الفارغة أو باعثاً على الانسياق وراع الدعوات غير العقلانية، لحسم التناقضات في المجتمع بواسطة العنف. على العكس من ذلك كان مثيراً لقلق دفين لم يجرِ التعبير عنه أو معالجته. إلى جانب الرفض المطلق من جانب فيصل، لاستخدام عنف الدولة في مواجهة قوى اجتماعية حرمت التعامل مع الدولة الكافرة(كما هو الحال مع الشيعة الذين كفروا الدولة وأنشأوا تالياً مدارس أهلية خاصة بطائفتهم، وأكثر من هذا حرموا الدخول في وظائف رسمية أو العمل في مؤسسات الدولة. وبلغ الأمر درجة مأسوية بالفعل،حين كان الموظفون الشيعة يعرضون مع كل أول شهر مرتباتهم على رجال الدين الشيعة

وعلى المراجع الدينية من أجل تحليلها بقراءة آيات قرآنية أو أدعية بعد استقطاع الضريبة الدينية أو ما يُدعى الخُمس) أو في مواجهة قوى اجتماعية عبرت عن تناقضها مع الدولة ومع كل مفهوم لها، عدا مفهومها الخاص بها وهي قوى تنتسب في الغالب إلى المذهب الشيعي؛ فقد كان هناك رفض مواز موجه في الصميم، لأوهام المجددين الحداثيين دُعاة الإسراع في التقدم، الذين نادوا علناً بإمكانية تجاوز الاختلافات مع القوى الاجتماعية (الرجعية) وبعدم الالتفات إلى أفكارها ومطالبها. أي إلى أفكار هؤلاء الرجعيين المفترضين. وهؤلاء هم رجال الدين الذين لعبوا أدواراً مؤثرة في الأكثرية الجاهلية، فانساقت خلف تصوراتهم ومطالبهم ومطامعهم، سواء أكانوا من الشيعة أم من السنة ولذا:

أخذت بنظري في هذه الكتل العظيمة من السكان، بقطع النظر عن الأقليات الأخرى المسيحية، التي يجب أن لا نهملها، نظراً إلى السياسة الدولية التي لم تزل تشجعها للمطالبة بحقوق (..) تجاه هذه الكتل البشرية المختلفة المطامع والمشارب المملوءة بالدسائس حكومة مُشكلة من شبان مندفعون أكثرهم مُتهم بأنهم سنيون أو غير متدينين أو أنهم عرب، فهم مع ذلك يرغبون في التقدم ، لا يريدون أن يعترفوا بما يُتهمون به ولا بوجود تلك الفوارق وتلك المطامع بين الكتل التي يقودونها. يعتقدون بأنهم أقوى من هذا المجموع (..) غير مُبالين بنظر ـ بنظرات ـ السخرية التي يلقيها عليهم جيرانهم الذين على علم بمبلغ قواهم.

عندما جال فيصل بنظره ورأى الكتل البشرية المتصارعة من حوله، راعه أن دعاة التقدم والحداثة الشبان كانوا، على غرار الدولة أكثر ضعفاً من الكتل التي يقودونها. هذه المفارقة الساخرة المزوجة بالاعتراف بأن المجتمع لا يزال ينظر بقدر من التهكم، واللامُبالاة أيضاً، لمزاعم النخبة عن قوتها وعزيمتها على

إدارة الإصلاح والمُضي قدما على طريق التقدم؛ تتضـمن مـع ذلـك، تصـويراً بليغاً لمأزق التحديث في عراق الثلاثينات من القرن الماضي. لقد كانت النخـب التي تصدت لقيادة مجتمع ساخر، في الأصـل، مـن أفكارهـا عـن نفسـها ومـن مزاعمها عن قوتها ودورها القيادي؛ نخباً عاجزة عن فهم حقيقة ما يـدور مـن حولها. إن نقد فيصل الجريء لأوهام النخبة العراقية السياسـية والفكريـة عـن التحديث في عراق مؤلف من كتل بشرية، لا تكف عن توجيه الاتهامات لقادة الإصلاح بأنهم (سنيون) أو (غير متدينين) أو لأنهم من (العرب) هـو نقـد جذري يصب في الفكرة التالية: إن الرغبة في قيادة التحديث ليست كافيـة بحـد ذاتها لإحراز تقدم فعلي؛ من دون الاعـتراف بـأن عمليـة التحويـل التـاريخي للمجتمع ستكون محكومة بعوامل إعاقة شديدة القسوة، ولا بد من رؤيتها كما هي في الواقع. أما محاولة تخطي قوى الإعاقة من خلال التجاهـل واللامُبـالاة، والتشبث بفكرة زائفة عن القوة، فإنه لـن يـؤدي إلى إحـراز قـدر مقبـول مـن النجاح في عملية التحديث. على العكس من الجمـاهير وقادتهـا؛ كـان الملـك فيصـل الأول يطـرح بجـرأة أفكـار الإصـلاح والتحـديث، علـى الـرغم مـن الاتهامات الموجهة إليه بحماية الطبقة السياسية الفاسدة. إن وجوده كملك على العراق بفضل بيعة جماهيرية كبرى ومشهودة (بعدما أخفقت محاولته في البقـاء على عرش سورية أثر طرد الفرنسيين له) كان يفـرضُ عليـه التأمـل بعمـق في كاريزمية البلد الذي اعتلى عرشه، وأن يعمل بجد من أجل رد المهابـة لـه عـبر انتهاج خط تصالحي مع كل قوى المجتمع. حتى نوري السـعيد الـذي دخـل في شجار سياسي مع الملك، وخاصمه وحرّض الإنجليز ضـده، اضـطر في النهايـة إلى الاعتراف بهذه الحقيقة في خطاب له بُعيـد وفـاة فيصـل الأول بأيـام. كـان الملك خيمة جمعت العراقيين كما قال السعيد:

لقد كان شعوري في أول سنة 1932 أن ننظم أنفسنا، وأن نضع مناهج للعمل لنقطع مراحل تأخرنا عن أمم العالم الأخرى. ولكن هذه الأحداث التي توالت علينا وزوال الرجل المجرب ـ الملك ـ الذي كان يقودنا أخرنا عن ذلك.

مشاعر نوري السعيد هذه، إزاء الملك فيصل والتي برزت في أعقاب وفاته، حقيقية تماماً وليست مُرائية، إذ برغم الخلافات بين الرجلين؛ فإن السعيد كان يدرك بأفضل مما هو حال الكثيرين، أن غياب الرجل المُجرب عن المسرح المشحون بالانقسامات والذي يعج بالتناقضات والأحداث، سوف يكون له ابلغ الأثر على صعيد دول الدولة وقيادتها لعملية الإصلاح. لقد كان وجوده عاملاً من بين عوامل قوية أخرى، في الحفاظ على التوازنات الهشة التي ضمنها دستور 1925(القانون الأساسي) المُهلهل. وفي غيابه شعرت الطبقة السياسية أن إمكانيات حدوث تخلخل ـ في هذه التوازنات ـ أصبح أمراً محتملاً. لم يكن نوري السعيد ولا أي سياسي آخر قادراً على التعاطي مع كتل اجتماعية متنافرة، ومُحتقرة؛ بنفس القدر من المهابة والاحترام والحنكة السياسية.

يمكن تلخيص منهاج عمل نوري السعيد هذا، كما عبر هو: في التصريح الآنف، وفي تصريح لاحق في 4 كانون الثاني / يناير 1934 أثناء تشكيل الوزارة السعيدية الثالثة على النحو التالي وبجملة واحدة: إحداث تغيير جذري في الحياة السياسية. كان العنوان الذي اختاره السعيد لبرنامج وزارته هو: (مشاكل العراق الداخلية وكيف يجب أن تعالج). وللمرء أن يقرر، في ضوء أفكار هذا البرنامج،نوع الهموم التي شغلت عقل العراقي العجوز في هذه الوقت ، مقارنة بأفكار الملك الأكثر جرأة وحصافة وبُعد نظر. كانت الفكرة المركزية في الخطاب الذي نعود اليوم وبعد أكثر من ستين عاماً، إلى تحليل مضمونه وفحصه بروح نقدية أكثر موضوعية، تدور حول صفات الحكومة الديمقراطية؛ وهذه برأيه تستلزم قيام مجلس نيابي تقوده كتلة من الأحزاب التي

(لها مبادئ معينة). ولكن، وكما يُنبه السعيد؛ فإن هذه الأحزاب بدورها يجب أن تكون غير هدامة ويتفق قيامها (مع أهداف البلاد العليا). وباستثناء إشارة عابرة لم يتوقف الخطاب عندها طويلاً، فإن مسألة دستور 1925 الذي وضعت أفكاره خارج العراق وجرت صياغته بطريقة مخادعة، كانت شبه غائبة، أو أن الخطاب تقصد إبقاء الغموض والإبهام والنقص فيها؛ وبالكاد حظيت بأي اهتمام من جانب نوري السعيد نفسه.

في الواقع كانت الأفكار الأولى عن الدستور قد تبلورت في العام 1922، ولكنه لم يصدر إلا في العام 1925 وبعد أن تم تغيير صيغته من (دستور) إلى (القانون الأساسي) وهو تغيير تضمن الكثير من التحاليل على مطالب العراقيين. وسوف تلاحظ الباحثة العراقية سعاد رءوف محمد (رسالة ماجستير مقدم إلى جامعة بغداد بعنوان: نوري السعيد ودوره في الحياة السياسية للعراق 1932 ـ 1945) أن هذه الحماسة لنقد الحياة السياسية والتطلع إلى حياة سياسية عصرية لم تكن سوى:

سيف ذي حديث عرف نوري ـ السعيد ـ كيف يقطع بهما، على حدٍ سواء، تحقيقاً لأهدافه السياسية وطموحاته الشخصية. فبعد مرور شهر ونيف، وجد ضالته في خلاف وقع داخل المجلس النيابي الذي انتخبه سلفه جميل المدفعي بتاريخ 18 كانون الأول 1937 ليقوم بحله دون أن يبدو في الظاهر أي تناقض بين خطوته هذه وما ورد في خطابة ذاك.

هل كان نوري السعيد صادقاً في خطابه؟ وهل كان يؤمن بحياة سياسية ديمقراطية؟ هل كان لديه، على غرار الملك فيصل الأول، تصور للحداثة؟ إذا كان المدخل إلى الإصلاح والتحديث بالنسبة لنوري السعيد، هو إعادة تأسيس الحياة السياسية على أسس دستورية جديدة؛ فمن البديهي أن مثل هذا الاتجاه

سيلقى ترحيباً عظيماً لا في أوساط النخب، بل وفي المجتمع كله. بيد أن تحول السياسة إلى نوع من المناورات في عصره مع تعاقب وزاراته الثمانية التي قام بتشكيلها واحدة تلو الأخرى؛ هو الذي سيثير مثل هذه الأسئلة اليوم كما في الماضي. لقد كانت الطموحات الشخصية أكبر من كل المبادئ المعلنة في البرامج. في هذا الوقت تكرست فكرة فظيعة عن السياسة في المجتمع العراقي مفادها: أن السياسة، ليست، ولن تكون في نهاية المطاف، سوى وعد فارغ بالإصلاح يستخدم ببراغماتية مقيتة، لا من أجل الانتقال الفعلي بالبلاد إلى التحديث واللحاق بركب البلدان المجاورة، التي قطعت شوطاً عظيماً من التقدم كما في إيران وتركيا؛ بل من أجل ضمان تأييد الأغلبية في المجتمع لطموحات الزعيم السياسي الشخصية. انتبه الضباط القوميون في الجيش، إلى أن قصر أعمار الوزارات العراقية المتعاقبة سوف يؤدي، لا محالة، إلى نوع من الفوضى في البرامج الإصلاحية، وإلى تحول فكرة الإصلاح والتحديث نفسها إلى كلام فارغ لا معنى له. كان الصباغ أحد أركان المُربع الذهبي في الجيش، ممن صدمتهم هذه الحقيقة بعدما آمنوا أن اللحاق بتركيا وإيران، ومجاراة التحديث في هذين البلدين، اللذين انطلقا على طريق الإصلاحات فعلياً؛ هو من أولى واجباتهم وإن هذا الحلم قابل للتحقيق لو أنهم تمكنوا من التوصل إلى تسوية مع الطبقة السياسية. يلفت الضابط العروبي الشجاع صلاح الدين الصباغ في مذكراته التي عُثر عليها بعد سنوات من إعدامه مع رفاقه إثر فشل حركة مايس / أيار 1941، (مذكرات الصباغ، ص: 84) الانتباه إلى حقيقة طالما جرى التغاضي عنها في المؤلفات التاريخية وفي مذكرات السياسيين العراقيين، وهي أن الجيش لعب في هذه الآونة دوراً محورياً في الدفع بالإصلاحات إلى الأمام، وإن الطبقة السياسية كانت من الفساد بحيث أنها أذعنت لإرادة خارجية، هدفها

الحقيقي كبح جماح محاولة للتحديث. كانت طموحات الجيش للتحديث والإصلاح محرّكاً فعالاً لم تتمكن الطبقة السياسية الفاسدة من مجارات قوته.

ما تقوله ملاحظة الصباغ السديدة هو التالي: إن الإصلاح لم يكن قضية عراقية خالصة، أو مجرد تطلع سياسي لبلد رأى في نفسه مزايا قيادية، بل كان طوال الفترة التي خضع فيها العراق لما يُدعى بالحكم الوطني؛ موضوعاً صراعياً مع الإنجليز. وبالتالي فإن تخاذل السياسيين التقليديين لعب، وعلى الضد من رغبة الجيش، دوراً في تحطيم آمال التحديث. اعتمدت السياسة البريطانية في العراق، كما يرى الصباغ، تكتيكاً رهيباً لإعاقة أي عملية تحديث أو إصلاح للبلاد، وذلك عبر إثارة المتاعب أمام رؤساء الوزارات ودفعهم إلى الاستقالة، بما سمح تالياً ولسنوات عدة في بروز ظاهرة الانهيار المتتابع للوزارات العراقية، من أجل أن:

لا ينجز مشروع وطني، ولا تم منفعة قومية، فتسود الفرقة في البلاد وتشيع البلبلة في مناهج الوزارات. تسير بريطانيا على هذه السياسة في الدول شبه المستقلة كالعراق ولكنها لا تسير على هذه السياسة في مستعمراتها. ولذلك أعددنا لهذه الناحية عدتها، وقررنا مكافحة قصر أعمار الوزارات، وجرى الاتفاق بيننا وبين نوري ـ السعيد ـ وطه ـ الهاشمي ـ فكان اتفاقنا على نقيض ما تشتهيه السياسة الإنجليزية. وسرعان ما تراجع نوري ـ بن سعيد ـ فقدم استقالة وزارته طائعاً.

ساعد هذا التحول في مفهوم السياسة؛ كما جسده خطاب وسلوك نوري السعيد ـ الذي كان يتكرر طوال تلك السنوات ومن دون أن يتحقق على الأرض أي نوع من التقدم الفعلي ـ في تفاقم الميول داخل البيئات الشعبية والفقيرة، وفي أوساط النخب المدينية كذلك وإلى حدٍ ما، على تقبل

أفكار الأحزاب الجماهيرية (الهدامة). لقد رأى نوري السعيد نفسه تصاعد جماهيرية هذه الأحزاب، وفي الآن ذاته تراجع شعبية السياسيين في الطبقة الحاكمة. وإلى هذا كله أضحت لغة الأحزاب الثورية المُنددة بفساد الطبقة السياسية، أو الداعية إلى تحطيمها، جذابة وأكثر نضارة من لغة السياسيين المنافقين، الذين كانوا يحتكرون الحياة العامة. إن الملاحظة التي تبديها سعاد رءوف محمد في رسالتها والقائلة. إن وعود السعيد الإصلاحية في هذه الآونة، قد تكون مرتبطة ـ حسب بعض الأقوال ـ بتأثير الضباط القوميين، وعلى وجه الخصوص كتلة صلاح الدين الصباغ، أو ربما تحت ضغط عامل التوتر العالمي واقتراب نذر الحرب العالمية الثانية ـ حسب أقوال أخرى ـ تعطي فكرة دقيقة عن المآل النهائي لفكرة التحديث الموعود في العراق. لقد ظلت مطالبة الإصلاح مؤجلة إلى وقت طويل آخر؛ وبات على العراق أن يعيش ومن دون ما أمل حقيقي، حلم استرداد كاريزميته واللحاق بالبلدين المجاورين. على العكس من تصورات نوري السعيد للإصلاح، والتي قصرها على الحياة السياسية ومشكلاتها؛ رأى الملك فيصل الأول بحصافة نادرة أن المدخل الحقيقي للتحديث في العراق ليس إصلاح الحياة السياسية، بل هو الذي يبدأ من النقطة الأكثر حساسية وخطورة: إعادة كتابة العقد الاجتماعي الذي جمع العراقيين من قبل، طوائف وقبائل وجماعات وأديان وثقافات واثنيات.

إن خطبه الجريئة التي استقبلها المجتمع بأسره بشيء من الإعجاب بينما تراخت عزيمة النُخب أمام معانيها الساطعة فلم تجرب إمكانية التأمل فيها حتى اليوم، يمكن أن توضح، وإلى أبعد حد، الطريقة التي كان فيها الملك فيصل الأول يتصرف ويفكر ويفهم واجبه كملك. كان عراق الثلاثينات من القرن الماضي يتراءى في عيني فيصل، في صورة كتل بشرية لم تتمكن بعد، من تجسيد وتعيين ماهيتها الاجتماعية كجماعة واحدة، كسبيكة متينة ومتماسكة العناصر،

ولذا صارح شعبه بالحقيقة وقلبه يقطر أسى (انظر عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية: ج: 3، ط: 6، ص: 313) حين أشار إلى الاختلافات:

الكبرى بين الطوائف التي يثيرها المُسدون. هناك حسيات مُشتركة بين أفراد الطوائف الإسلامية ينقمون بمجموعهم على مَنْ لا يحترمها. وهناك غير هذا دسائس أثورية وكلدانية ويزيدية والتعصب للتفرقة بين هؤلاء الجهلاء توهن قوى الحكومة تجاه البسطاء. كما أن العقول البدوية والنفوذ العشائري الذي للشيوخ وخوفهم من زواله لتوسع نفوذ الحكومة. كل هذه الاختلافات وكل هذه المطامع والإحتراصات ـ الاحتراسات ـ تشتبك في هذا الصعيد وتصطدم وتعكر صفو البلاد. فإذا لم تعالج هذه العوامل بأجمعها بقوة مادية وحكيمة معاً ردحاً من الزمن حتى تستقر البلاد وتزول هذه الفوارق الوطنية الصادقة وتحل محل التعصب المذهبي، من جانب الحكومة بنزاهة كاملة فالموقف خطير. ولذا كتب فيصل في مذكراته الفكرة التالية دون تردد وبجرأة نادرة قائلاً: إنه يخشى مع ذلك من أن يُتهم؛ بيد أن (واجبي أن لا أدع شيئاً يُخامرني خاصة لعلمي بأنه لا يقرأ إلا نفر قليل ممن يعلمون ـ وجائبهم ـ واجباتهم ومسؤولياتهم. ص: 315):

في اعتقادي لا يوجد شعب عراقي، بل توجد كتلات بشرية خيالية خالية من أي فكرة وطنية. فنحن نريد أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه وندربه ونعمله. ومن يعلم صعوبة تشكيل شعب في مثل هذه الظروف يجب أن يعلم أيضاً عظم الجهود.

هذا المدخل الجريء والحقيقي للتحديث، كان يخطو بالسياسة على خارج حدودها المُبتذلة، ويُعيد وضعها ـ نظرياً ـ بين يدي الشعب الذي سوف يُهذب ويُعلّم، لا بين أيدي الجماهير بما هي كتلة هلامية من المتعصبين أو

الجهلة؛ لأن السياسة ليست محض مناورات خسيسة، وليست تلاعباً عبثياً بمصائر الأفراد والجماعات، بل هي وعي المجتمع لنفسه وأهدافه. وهي إلى هذا كله مكاشفة صريحة بأدق وأنقى العبارات. كانت منطلقات الملك تصب في الهدف الوحيد للدستور الذي شذت النخب والجماهير، أو ابتعدت عنه وأخطأته، نعني هدف إعادة تركيب الوحدة الوطنية أولاً وقبل كل شيء على أسس حديثة وعصرية، كمدخل حقيقي لعملية الإصلاح فالتحديث. من دون تهذيب وتعلمي هذه الكتل البشرية الخيالية والتي لم تعرف نفسها، بعد، بوصفها هي الشعب بمجموع طبقاته وطوائفه وثقافاته المتنوعة، ما كان ولن يكون ممكناً لأي جهد أو عمل أن يعطي أي نوع من الثمار الناضجة.

مدرسة الأهالي والأفكار الجديدة

مفهوم (الشعبية) بديلاً للجماهيرية

أريد، في هذا السياق، أن أتوقف مرة أخرى من أجل مزيد من التوضيحات، أمام الدور الذي لعبته أفكار التحديث خارج الطبقة السياسية المتنفذة. ففي هذا الوقت ظهرت على المسرح جماعة الأهالي، التي يعود لها الفضل لا في إثارة نقاشات خصبة وفي وقت مبكر حول الموضوعات الحيوية وحسب؛ وإنما وهذا هو الأهم، تقديم مفهوم جديد للسياسة. ظهرت جماعة الأهالي مباشرة بعد ثورة 1920، وكانت تعبيراً وتجسيداً لتطلعات نخبة فكرية وسياسية جديدة في العراق، تعلمت وتهذبت واستعدت لدخول المعترك. كانت أفكار جماعة الأهالي تبدو أكثر تطوراً وانسجاماً مع التحولات التي تجري في العراق والعالم. نشأت الجماعة في الأصل، عن التقاء ثلاثة من أبرز التيارات الفكرية الحديثة في المجتمع العراقي سنوات 1920 ـ 1924. التيار الأول وهو الأقدم من حيث النشأة، كان يتمثل في جماعة صغيرة مؤلفة في معظمها من طلاب الجامعة الأمريكية في بيروت منهم عبد الفتاح إبراهيم ومحمد حديد وجميل توما ودرويش الحيدري نوري روفائيل، قبل أن يلتحق بها بعد وقت قصير، وقريباً من نهاية العام 1925 علي حيدر سليمان وعبد الله بكر. لم تكن هذه المجموعة الصغيرة من الطلاب على وفاق تام، من حيث توجهاتها الفكرية أو نوع وطبيعة حماساتها الوطنية، ولكنها مع ذلك تمكنت من إنشاء روابط فكرية عامة وحميمية في ما بينها، قبل أن تعود لتفترق من جديد بسبب سفر بعض الطلاب لإكمال دراستهم في لندن. ومع ذلك تواصلت المراسلات بين هؤلاء الطلاب.

من المؤسف أننا لا نملك اليوم أي شيء من هذه المراسلات ـ فيما أعلم -والتي يمكن عند دراستها أن تكشف عن نوع وطبيعة الأفكار الأولى للجماعة. أما التيار الثاني المؤسس لجماعة الأهالي فكان تيار كامل الجادرجي، الذي برز نشاطه السياسي الملحوظ عام 1926 عندما تمّ تعيينه في منصب معاون وزير المالية للشؤون البرلمانية أصبح الجادرجي في العام التالي 1927 عضواً في حزب الشعب المعارض الذي أسسه ياسين الهاشمي، ثم في حزب الإخاء الذي أسسه الهاشمي تالياً خلفاً لحزب الشعب المُنحل. أظهر الجادرجي بعد ثلاث سنوات من دخول عالم السياسة، أنه معارض صلب لسياسة المعاهدات الاستعمارية التي كان نوري السعيد يسعى إلى تمريرها والترويج لها. وبسبب معارضته القوية هذه تعرض للسجن عام 1930. بعد سنتين من هذه الواقعة وجد الجادرجي نفسه وقد أصبح في قلب خلاف حقيقي مع الهاشمي، وليفترقا ودياً بسبب فتور معارضة الهاشمي لمعاهدة 1930 الاستعمارية.

وبينما كان الجادرجي يقطع روابطه مع الهاشمي ورشيد عالي الكيلاني، على خلفية تراجعهما عن معارضة المعاهدة، ويتجه جدياً للبحث عن خيار سياسي آخر غير تقليدي؛ كان تيار آخر من الشباب الوطنيين يتبلور داخل الشارع، كتيار ثالث له الدوافع والأهداف ذاتها تقريباً، وامتاز فوق ذلك بالقدر نفسه من الحماسة الوطنية والنشاط والإيمان بالفكر الإصلاحي. تألف هذا التيار من مجموعة من الطلاب المعارضين لزيارة الصهيوني الإنجليزي الفريد موند للعراق، بقيادة حسين جيمل وعبد القادر إسماعيل قبل أن ينضم إليهما خليل كنه وجميل عبد الوهاب (وفي ما بعد فائق السامرائي ويونس السبعاوي). برز اسم حسين جميل بقوة، للمرة الأولى كقائد طلابي وطني أثناء اندلاع التظاهرات الصاخبة في كانون الثاني / يناير 1927 احتجاجاً على طرد

مدرس سوري حظي بشهرة واسعة في العالم العربي آنذاك، بعد إصداره كتاباً مثيراً للجدل (الدولة الأموية في الشام) هو أنيس النصولي.

كان النصولي يرتبط بعلاقة حميمة مع طلابه وبشكل أخص مع حسين جميل. عندما نشر كتابه في بغداد اندلعت شرارة فتنة طائفية لا مبرر لها، بعد أن قرر وزير المعارف عبد المهدي المنتفكي المعروف بتعصبه للمذهب الشيعي وبتعاونه مع البريطانيين (هو والد عادل عبد المهدي الذي سوف يسير على خطى والده ويتعاون مع الأمريكيين عام 2003 ويصبح عضواً في مجلس الحكم المؤقت عن الشيعة ثم وزيراً للمالية). فصل المدرس السوري إثر صدور الكتاب واندلاع التظاهرات العارمة في بغداد، احتجاجاً على ما زعم أنه مساس بالشيعة، لقد لعبت طائفية المنتفكي دوراً حاسماً في إثارة الفتنة بعد فصل المدرس السوري. بيد أن لتظاهرات الطلابية العنيفة والصاخبة اندلعت أثر صدور قرار الطرد، وشارك فيها حسين جميل وفائق السامرائي وعبد اللطيف محي الدين وأنور نجيب وعبد القادر إسماعيل. وبدلاً من أن تنجح في إعادة المدرس إلى وظيفته، انتهت بطرد الطلاب المحتجين أنفسهم: حسين وفائق وعبد اللطيف ونجيب طرداً مؤبداً من المدرسة ـ كما جاء في نص قرار المهدي المنتفكي ـ وبينما كان الشاب حسي جميل يعبر بقوة عن إيمانه بالحركة الفكرية من خلال هاذ الاحتجاج ويدفع ثمناً فادحاً، كان الجواهري يكتب إحدى أكثر قصائده رجعية؛ والتي دافع فيها عن قرار الفصل. يروي خيري العمري (حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث ـ دار الهلال المصرية، القاهرة 1969، ص: 159) قصة أول معركة فكرية هزت الرأي العام في العراق، وأصبحت حديث المنتديات والمجالس العامة، وأثير فيها للمرة الأولى موضوع الحريات الفكرية وكيف أن الجواهري انتصر للتيار الرجعي الطائفي في الحكومة والذي نادى ورحب بقرار الفصل:

واختلف الناس في أمرها ـ القصيدة ـ فبعضهم شجبها واعبر إقدام السيد عبد المهدي ـ المنتفكي ـ على فصل النصولي مأثرة وبطولة. ولعل الجواهري كان يعبر عن هذا الشعور في قصيدته التي وجهها إليه وجاء فيها:

الله يُجزيك والإباء مأثرة في الله صنت بها أباءك النجبا

لفتت التظاهرات التي دارت على خلفية الصراع حول الحريات الفكرية، أنظار المجتمع العراقي بأسره إلى طبيعة الموضوعات والتحديات الجديدة. كان موضوع الحريات الفكرية غائباً تماماً عن السجالات السياسية والفكرية. بيد أن حادثة النصولي أيقظت المجتمع والنخب على حقيقة أخرى من حقائق العيش تحت ظل الاحتلال؛ فالبريطانيون الذي تشدقوا بوعد الحريات وجدوا أنفسهم ينحازون إلى جانب القوى المحافظة.وعندما سارت تظاهرات الطلاب في شوارع بغداد وهي تهتف للحريات الفكرية وللوطن والاستقلال (حكايات سياسية، ص: 155) فإن:

هذا النداء الذي يتردد الآن باسم حرية الفكر هو نداء لم يُصافح أسماعهم من قبل، وهو وإن بدا غامضاً على المارة الذين تجمعوا لرؤية هذه المظاهرة إلا أنه سحرهم فارتفعت أكفهم بالتصفيق.

لقد سحرت أفكار الحرية التي نادى بها الطلاب، الجماهير والمجتمع على حدٍ سواء. عنى ذلك أن علاقة جديدة قد تركبت أو يمكن تركيبها بين الشعب والجماهير، وعلى أسس مغايرة ومختلفة تماماً للأسس التي أرادها الإيديولوجيون في ما بعد، تقوم في ما تقوم على قاعدة الدعوة إلى المشاركة في الدفاع عن الحرية الفكرية بوصفها مهمة مقدسة للطرفين، ولا تخص هلامية بعينها انفصلت عن المجتمع وراحت تزعم حق تمثيله. ثم سرعان ما تحولت قضية الطلاب المفصولين إلى معركة ذات طابع شعبي، حين طارت البرقيات

الاحتجاجية واندلعت التظاهرات المؤيدة للتراجع عن القرار، ولم ينته الأمر إلا باستقالة عبد المهدي المنتفكي من الوزارة. يلاحظ العمري وهو على حق (ص: 169) إن الطلاب الذين تصدوا للسؤال الذي طرحته قضية النصولي بجواب مثير وحماسي؛ عرضوا من الناحية الإجرائية وعبر هذه التظاهرات، موضوعاً جديداً على المجتمع هو مسألة الحريات الفكرية. اللافت للانتباه في هذه القضية كان صمت وتجاهل النخب الفكرية والثقافية وتخاذلها عن تأييد مطالب الطلاب. كان الصمت الذي قابل به المفكرون البارزون والمثقفون والشعراء والأدباء والساسة كذلك، وخصوصاً أولئك الذين عرفوا بدفاعهم عن حرية الفكر، مريباً ولا يبدو مبرراً أو مفهوماً. صمت الزهاوي والرصافي وفهمي المدرس؛ بينما ترك الطلاب الشبان لوحدهم في ميدان المعركة من أجل الحريات. وتبين كم أن وعود الإصلاح والموشحات السياسية عن التحديث كانت فارغة وجوفاء.

في العام 1932 عاد عبد الفتاح إبراهيم من الخارج. لم يكن عبد الفتاح إبراهيم على صلة من أي نوع مع الجادرجي، وكما تبين الوقائع فإنهما لم يتمكنا من اللقاء والتعرف على بعضهما، إلا في وقت متأخر لقاء تيارين الفتاح من لندن. على الفور باشر عبد الفتاح اتصالاته بحسين جميل ومحمد حديد وعبد القادر اسماعيل وخليل كنه، وليصدروا العدد الأول من جريدة الأهالي ، تعبيراً عن لقاء تيارين من بين التيارات الثلاثة. وكما لاحظ عبد الغنى الملاح (تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق ـ مصدر مذكور) فإن لمن اللافت للانتباه، حقاً، أن العدد الأول من الأهالي حمل عبارة: جريدة يحررها فريق منم الشباب. وهي إشارة لا تخلو من الحذاقة والنباهة من حيث طابعها الخطابي، الذي يتوجه بنداء من نوع ما للشباب العراقي بأسره، لكي يحذو حذو هؤلاء في تنظيم نفسه بعيداً عن الأحزاب التقليدية. بعد عام واحد فقط

من صدور الأهالي، وبينما كانت الجماعة الجديدة تتبلور فكرياً وسياسياً كجماعة سياسية (باسم جماعة النشأة) قدم كامل الجادرجي استقالته من حزب الإخاء. وبذلك يكون الجادرجي قد قطع كل روابطه بالماضي السياسي التقليدي، واتجه بقوة نحو فكر إصلاحي وديمقراطي جديد. في هذا الوقت راح الجادرجي يراقب عن كثب أفكار جماعة النشأة أو الأهالي ويتابع الصحيفة ويتشوق للقاء قادتها. في مطلع العام 1933 كانت العلاقات الشخصية قد توثقت بين الجادرجي وعبد الفتاح إبراهيم ومحمد حديد وعلي حيدر سليمان، بعد أن ساعدت الظروف والاتصالات الشخصية المتواصلة في تمتين عرى الصداقة الحميمة، ثم تتوالي الاجتماعات واللقاءات بينهم.

شعر الشبان الذين يمثلون التيارات الثلاثة، أن الحاجة باتت ملحة لطرح برنامج فكري، يمكن انطلاقاً منه إعادة تأسيس الأهالي كجماعة سياسية مغايرة، قادرة على طرح مفهوم للسياسة ينأى بها عن الألاعيب والمناورات. قبل هذا الوقت بقليل كانت سمعة الجادرجي قد سطعت بفضل موقفه الأخلاقي الذي عبر عنه باستقالته من حزب الإخاء احتجاجاً على تخاذل الهاشمي والكيلاني في معارضتهما للمعاهدة البريطانية ـ العراقية المفروضة على فيصل بضغط من نوري السعيد ـ معاهدة 1930 ـ في هذا السياق كان من الواضح أن هدف التحول إلى هيئة سياسية تكون أكثر تعبيراً عن الفكر الإصلاحي والديمقراطي، يتطلب قراءة أخرى عميقة وشمولية في الواقع العراقي. ويتضح من تاريخ جماعة الأهالي أن عبد الفتاح إبراهيم؛ كان من حيث القدرة على التنظير وبلورة الأفكار، الأوفر حظاً بين الشبان. ولذا تمّ تكليفه بعرض تصور لدور الجماعة. وفرت هذه الفرصة لعبد الفتاح إمكانية أن يقدم نفسه لزملائه كصاحب نظرية؛ وهكذا أصبح هو مهندس نظرية (

الشعبية) التي سوف يكون لمنطلقاتها والتصورات التي تضمنتها، أبلغ الأثر في تطور الجماعة السياسية وذلك عندما وضع مسوداتها بالاتفاق مع الآخرين.

ولكن؛ وحين ناقش المجتمعون الخطوط العريضة للنظرية، نشب خلاف فكري حقيقي بينهم. على أن هذا الخلاف مع ذلك، لم يكن مقدراً له أن يطفو على السطح في هذه الآونة، نظراً لحداثة عهد الجماعة وحرص المجتمعين على التوصل إلى قواسم مشتركة. وسوف نرى تالياً أن هذا الخلاف سيجد طريقه إلى العلن مع نشوء ثلاثة أحزاب عن الأهالي عام 1946 مع صدور قانون الأحزاب.

أحدثت الأهالي تحولاً هاماً في أفكار وتصورات الرأي العام العراقي للسياسة؛ وذلك بفضل قدرتها على طرح آراء جريئة وغير مألوفة. ويبدو أن نوري السعيد كان على نحو ما غافلاً عن رؤية هذه التحولات المثيرة، وربما كان مُستخفاً بقدرة الأهالي على مخاطبة الرأي العام والتأثير فيه. في خريف العام نفسه 1932 توفي الملك فيصل. جاء موت الملك المفاجئ بمناسبة غير مُنتظرة ولا مرغوباً بها: خلاف عاصف بين أعضاء الجماعة الوليدة. وذلك حين تقدم علي حيدر سليمان أحد أعضاء هيئة التحرير، بمقال يرثي فيه الملك ويمجد فيه أعماله وأفكاره. اعترض الجادرجي بشدة على أفكار المقال. في ما بعد سوف يتطور الخلاف إلى قطيعة تنتهي بخروج سليمان نهائياً من الأهالي. يلاحظ عبد الغني الملاح في (تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق، ص: 129) إن من يلقي نظرة على الظروف السابقة على نشأة جماعة الأهالي، وبالتالي على المسرح السياسي الذي ظهرت فيه بعد ثورة العشرين الكبرى؛ سيكتشف (حقيقة النوعية السياسية التي مارست الحكم بتوجيه من دار الاعتماد البريطاني أو الملك المدين بعرشه لوزارة المستعمرات البريطانية) كما سيكتشف:

إن تلك النوعية كانت تعمل في دائرة من الثقافة الضحلة التي كانت هي الطابع المُميز لثقافة العهد العثماني ومخلفاته فانغرست في نفوسهم مع كل أبعاد المصلحة الخاصة (..) فاندحرت تلك النوعية مع التيار الاستعماري عن قصد أو غير قصد.

إذا كانت الثقافة السياسية الضحلة، هذه، هي التي ميزت المسرح السياسي في العراق، وأبطاله واللاعبين الأساسيين فيه طوال سنوات 1920 ـ 1933 فللمرء أن يقرر حقيقة أخرى؛ وهي أن ظهور جماعة الأهالي لم يكن يعني دخول جماعة سياسية أخرى وحسب، بل يعني أن انقلاباً في مفهوم السياسة قد لاح في الأفق. فمقابل مظاهر الفساد وتبذير الأموال عند الطبقة الحاكمة وعلى رأسها الملك نفسه، ومقابل اندفاع السياسيين الفاسدين نحو الأهداف الأنانية والضيقة دون تردد أو حياء؛ كانت جماعة الأهالي تعرض موقفاً أخلاقياً صارماً؛ وتضرب المثل في الوطنية ونكران الذات والجرأة في بلورة مواقف جريئة صريحة. ويبدو أن التأثير المذهل الذي تركته الأهالي في المجتمع وفي وقت مبكر، تجلى في بروز اهتمام شعبي متزايد بالسياسة. لقد بدأ المجتمع نفسه يهتم بأفكارها ومقالاتها ودعواتها الإصلاحية ونهجها الديمقراطي وليس جماهير الجماعة. وأكثر من ذلك راح المجتمع يعلق الآمال عليها من أجل ولادة حركة سياسية (تختلف ثقافة وسلوكاً وتفكيراً عن رجال الحكم التقليديين ـ ص: 132) ولذلك:

كانت جماعة الأهالي هي المولود الذي انتبه له المفكرون ممن أبناء الشعب العراقي والذي بدا يؤثر تأثيراً ـ واضحاً ـ منذ العدد الأول.

في أطار الأفكار الجديدة هذه، لعبت جماعة الأهالي دوراً بالغ الأهمية؛ إذ راحت تبشر بمفهوم جديد للسياسة. إنها الحقل الذي يستطيع فيه المجتمع

بأسره، أن يعبر لا عن نفسه وإنما عن تطلعاته وأحلامه، وعن نقده كذلك لمظاهر الفساد والثراء غير المشروع. كان النموذج الأبرز الذي استخدمته الأهالي في الترويج لأفكارها الإصلاحية، هو نموذج النهضة الأوربية (الثورة الصناعية) والتبشير بأفكار الثورة الفرنسية عن العدالة والحرية. في هذه الأثناء كان السياسي العراقي الوطني جعفر أبو التمن يقود حرباً سياسياً تمتع بسمعة أخلاقية ممتازة نظراً لنزاهة قادته ونظافة أيديهم، هو الحزب الوطني العراقي المتحالف مع حزب الإخاء. من الواضح أن اشتراك حزب الإخاء في وزارة الكيلاني وتخاذله إزاء الاستمرار في معارضة معاهدة 1930 كانا من بين ابرز الأسباب، التي دفعت بالتحالف إلى نهايته. جاءت نهاية التحالف وخروج ثم اعتزال جعفر أبو التمن العمل السياسي، لتضع جماعة الأهالي أمام فرصة تاريخية ثمينة؛ ففي الوقت كان من الواضح أن الجماعة باتت بأمس الحاجة لأن تبلور نفسها في إطار مغاير، وإن يكون بين صفوفها شخص بحجم ووزن جعفر أبو التمن. ولذا باشرت جماعة الأهالي في وضع تصوراتها عن نفسها وعن دورها، مع أولى العلامات عن اشتداد مأزق الجماعات السياسية التقليدية، وتفاقم خلافاتها واستشراء مظاهر الفساد وتعاظم أشكال النقد ضدها؛ والتي بلغت ذروتها مع القصائد اللاذعة للرصافي والشبيبي. في هذا النطاق من التبدل المتسارع في تصورات الجماعة، أعلن عن تشكيل إطار سياسي جديد دعي (جمعية السعي لمكافحة الأمية).

إن اسم هذه الجمعية، والذي يبدو غريباً بالنسبة لنا نحن المعاصرين، يُدلل على مقدار المرونة والديناميكية التي تمتع بها قادة الأهالي، فهم لم يفهموا السياسة إلا بوصفها فعالية اجتماعية رفيعة الشأن، يقوم بها أفراد متعلمون وضعوا أنفسهم في خدمة المصالح العلي للشعب، فتجمعوا في إطار سياسي وفكري من أجل تحويل هذه الخدمة المصالح العليا للشعب، فتجمعوا في إطار

سياسي وفكري من أجل تحويل هذه الخدمة إلى حقيقة ملموسة لا مجرد شعارات، فور الإعلان عن تشكيل جمعية السعي من أ>ل مكافحة الأمية، بادر كامل الجادرجي وبتكليف من الأعضاء المؤسسين، إلى الاتصال بجعفر أبو التمن المعتكف في منزله. أسفرت مفاوضات الجادرجي مع أبو التمن، وبعد مُمانعة واضحة، عن توافق عميق وجدي في الآراء. كان أبو التمن يدرك الطابع اللا حزبي للجمعية؛ ولكنه في المقابل وبكل تأكيد أدرك المضمون السياسي لعملها ونشاطها. رأى الشبان الإصلاحيين إلى هذا التطور، كمؤشر هام للغاية على عودة السياسة إلى جوهرها ومضمونها الحقيقي الذي نادوا به؛ وبالطبع بفضل نمط جديد من التفكير الواقعي مكنهم من زحزحة السياسة من مجالها القديم الحزبي والضيق، والمشحون بالمناورات والتكتيكات الانتهازية، نحو ميدان شعبي أكثر رحابة: ميدان العمل الاجتماعي. ولتتجسد السياسة حينئذٍ بوصفها ثقافة. وافق أبو التمن على الدخول في الجمعية وأصبح رئيساً لها بينما اكتفى عبد الفتاح إبراهيم بموقع السكرتير. في وقت لاحق وبعد أن أطلع أبو التمن على كراسة الأهالي (نظرية الشعبية) وافق على مبدأ تشكيل الجمعية على أساس أفكارها ومُنطلقاتها النظرية، ولكن على قاعدة تغيير اسم الجمعية إلى (جمعية الإصلاح الشعبي). ولسوف يتم شرح أفكار هذه النظرية، في ما بعد، وبصورة أفضل وأكثر دقة في برنامج جديد مؤلف من سبع مواد أساسية شملت تقديم مفهوم الجمعية للسياسة بشكل عام.

لم يمض الكثير من الوقت حتى تطورت الجمعية وأصبحت هيئة سياسية بالفعل، ولتلعب الدور ذاته في تنمية وتطوير وعي وطني حقيقي بالقضايا المصيرية للشعب. عبرت جمعية الإصلاح التي تألفت في 15 تشرين الثاني / نوفمبر 1936 (نشر عبد الرزاق الحسني برنامج الجمعية في مؤلفه تاريخ العراق السياسي الحديث) عن جوهر التقدم الحاصل في مفهوم السياسة بالنسبة

للنخبة وللمجتمع على حدٍ سواء، فهي ليست محض مناورات ودسائس وألاعيب من أجل المغانم والمكاسب؛ بل هي وعي النخب بالدرجة الأولى لأدوارها التاريخية. وكما كان الحال قبل ظهور جمعية الإصلاح، فقد واصلت جريدة الأهالي فضح مناورات الطبقة الحاكمة وراحت تكشف للمجتمع عن قصص مثيرة؛ وهو أمر أكسب الصحيفة صدقية وتأييداً في أوساط شعبية واسعة. أن أكثر ما يثير الحيرة في المُلابسات التي رافقت عمليات تعطيل الصحيفة، المتكررة من جانب الحكومات المتعاقبة، والحملات القاسية التي تعرض لها قادة الإصلاح، يمكن أن يتجلى بأنصع صوره في افتقاد هؤلاء القادة إلى رؤية ثاقبة وموحدة إزاء تدخل العشائر في السياسة.

في هذا الوقت وابتداء من مطلع العام 1933 أصبحت العشائر لاعباً أساسياً في حقل السياسة؛ وذلك بفضل تحول الزعماء والشيوخ إلى قوة مهيمنة ومحركة خلف الكواليس. كان الساسة العراقيون التقليديون، مع استثناءات قليلة، يستغلون دون رحمة كل الوسائل والأدوات من أجل الإطاحة ببعضهم البعض. وبكل تأكيد كانت العشائر واحدة من هذه الوسائل بالنسبة لنوري السعيد وحكمت سليمان، فعن طريق إثارة اضطرابات مسلحة وتمردات فلاحية مفتعلة في الغالب ولا أهداف وطنية كبرى لها، ولكن واسعة النطاق في الريف، استطاع بعض الساسة إسقاط حكومات مُخاصمة متتالية، من غير أن يعبأوا بالآثار الاقتصادية والاجتماعية المدمرة. كان ظهور لاعب جديد ـ هو العشائر ـ امتلك فضلاً عن قوته التقليدية، قانوناً صبت مواده مباشرة في خدمة مصالح الشيوخ (قانون تسوية مُنازعات الأراضي) تطوراً مُقلقاً بالنسبة للنخب الإصلاحية÷ فهو يعبر بدرجة ما، عن تشابك جديد في مصالح السياسيين الفاسدين في المدينة مع الإقطاعيين في الريف. ويبدو أن الخوف على فكرة الديمقراطية من أن تتحول إلى مادة في هذه المناورات، هو الذي أقلق، في

هذه الآونة، كلاً من الجادرجي وعبد الفتاح إبراهيم ومحمد حديد؛ بينما ظل أبو التمن حائراً بين تأييد تمرد العشائر أو الوقوف ضده؛ خصوصاً وإن أحد أبرز قادة التمرد كان عبد الواحد الحاج سكر، صديق أبو التمن ورفيق كفاحه في ثورة العشرين.

مثل دخول العشائر على خط المناورات السياسية، وتأييد بعض الساسة لها (حكمت سليمان مثلاً الذي كان ويا للعجب متعاطفاً مع جماعة الأهالي وخصوصاً تأييده التمرد المسلح الذي تفجر بقيادة عبد الواحد الحاج سكر قصد إسقاط حكومة جميل المدفعي) تطوراً مثيراً في الحياة السياسية والفكرية في العراق. كان عبد الواحد الحاج سكر الرئيس الأكبر لعشيرة آل فتلة الأقوياء في الديوانية وأحد أبرز قادة ثورة 1920؛ وله فوق ذلك كلمة نافذة في عشيرته وفي المدينة هو الوجه البارز في هذه العصيانات. وفضلاً عن شجاعته وورعه فقد عرف رئيس آل فتلة بأنه داهية من الدُهاة. اصطدم عبد الواحد في وقت مُبكر مع الإنجليز، وظل يكنّ لهم بُغضاً لا حدود له. ومن غير شك؛ فإن واقعة قيام مستشار الديوانية الإنجليزي جيفرسون بانتزاع جزء من أراضي عبد الواحد، بل وحرمانه حتى من حق تسجيل بقية الأرض المُتنازع عليها مع أفراد عشيرته؛ كانت سبباً بين أسباب عدة في تأجيج روح العداء بينه وبين الإنجليز. وذلك ما يدفع بعض المؤرخي إلى الربط التعسفي بين اشتراكه في الثورة الكبرى حيث لعب دوراً بارزاً، وبين هذه الواقعة، أي تجريد الإنجليز له من حقوقه في الأرض حتى قبل صدور قانون تسوية المنازعات في الأراضي. لكن عبد الواحد الذي أفاض في شرح دوافعه للقتال ضد الإنجليز، أثناء استجوابه في المحاكمة الشهيرة يوم 4 تشرين الثاني / نوفمبر 1920، من قبل محكمة عسكرية على أثر اعتقاله؛ أشار إلى مطالب ودوافع وبواعث أخرى وطنية في الصميم كانت وراء مشاركته، حتى أنه ولشدة صلابته وجرأته، خاطب

الضباط الإنجليز بالقول: إنه وحده المسئول عن الثورة وإن أحداً غيره لا يحتمل مسئوليتها وأنه اشترى الأسلحة بنفسه من الجزيرة العربية. (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق ـ مصدر مذكور ص: 154).

في هذا الإطار يمكن رؤية الصداقة التي جمعت الرجلين؛ فقد كان عبد الواحد إلى جانب جعفر أبو التمن، كتفاً لكتف في اجتماع النجف السري الذي ناقش مسألة إعلان الثورة في 4 أيار/ مايو داخل بستان. ولذا يبدو أمراً مثيراً بالفعل أن تكون العشائر وأدوارها، سبباً من بين أسباب عدة في تحطم الجماعات الإصلاحية. لقد أدى الخلاف حول الموقف من العشائر إلى تفسخ الروابط الحميمة التي جمعت الإصلاحيين؛ وذلك ما يدعونا إلى التأمل في الأثر السلبي الذي تركه الزج بشيوخ العشائر في العمل السياسي. إن مثال جماعة الأهالي هذا، يُبين بوضوح نمط التعارضات التي ظلت كامنة ودون حلول، الفكر السياسي العراقي؛ إذ أن مفاهيم الإصلاح والديمقراطية و (الشعبية) كانت تشق طريقها بصعوبة بالغة وسط مجتمع، تتحرق فيه كل القوى الاجتماعية إلى فض منازعاتها بالقوة. وهذا حقيقي تماماً. لقد كانت فكرة الزج بالعشائر في النزاعات السياسية وإثارة التمردات المُسلحة، فكرة مُغرية بالنسبة لطبقة من السياسيين الطامحين للسلطة، بالرغم من تشدقهم بالديمقراطية؛ بينما على الضد من ذلك، غلبت جماعة الأهالي المخاوف على الديمقراطية والقلق من تحول السياسة، إلى حقل نموذجي للمناورات الأنانية المدمرة للحياة المدنية؛ عل ما عداها من مخاوف أخرى. وقد يصح القول في هذا المقام، أن دخول العشائر في حقل السياسة طوال السنوات الممتدة م عام 1920 حتى العام 1958 وطوال ثلاثين عاماً هو الذي مهد السبيل أمام الانقلاب في مفهوم السياسة، التي لم تعد ـ بعد ذلك ـ لتعنى شيئاً سوى إقصاء النخب بدعوى مشاركة الجماهير.

يعزو عبد الرزاق الحسني في (تاريخ العراق السياسي الحديث ـ الجزء الثالث 1957 بيروت ـ لبنان، ص: 215) [21] أسباب فشل الحياة الحزبية في العراق إلى جملة من العوامل من أهمها (ضعف ثقة الشعب في التنظيمات الحزبية وفي تقلب بعض المشتغلين بالسياسة على مبادئهم واندفاعهم وراء أطماعهم الشخصية). ولكن هذا التعليل لا يبدو ـ على وجاهته ـ كافياً لتفسير انحطاط الحياة السياسي. إن تحليلاً معمقاً سوف يفضي إلى الكشف عن علة أخرى لم يتناولها الكتاب والمفكرون بعد. برأينا إن لهذه التقلبات؛ والروح الانتهازية التي طبعت بطابعها سلوك الساسة، والميول الغرائبية والشاذة للاستيلاء على السلطة بأي ثمن، والرغبة الجامحة في كسب المال؛ حتى وإن كان ذلك بواسطة تملق قوات الاحتلال البريطاني أو الخضوع لقوى داخلية متخلفة؛ أرضية أخرى غير أرضية ثقة الشعب من عدمه. إنها العلة التي تكمن في مفهوم السياسة كما صاغه الفكر السياسي العراقي منذ مطالع القرن الماضي.

حدث الانقلاب الهائل في مفهوم السياسة في العراق، صبيحة الرابع عشر من تموز/ يوليو 1958 (انظر الفصل الأول) وانقلب رأساً على عقب، بحيث جرى احتكار مقلوب تم بموجبه فتح الأبواب على مصراعيها أمام الجماهير، بينما تم إغلاقها بالمزلاج العقائدي أمام النخب. كان هذا العام بحق عام الجماهير؛ التي لم تكتف بدخول معترك الحياة العامة، بل قامت بالاستيلاء على حقل السياسة وطرد أو إزاحة النخب القديمة.

وابتداء من صباح الرابع عشر من تموز / يوليو، كانت الجماهير قد دخلت حقل السياسة بقوة وتحولت خلال أقل من عام، إلى حقيقة كبرى من

[21] ـ الحسني (عبد الرزاق) تاريخ العراق السياسي الحديث ج3 ـ مطبعة العرفان ـ بيروت، صيدا 1957

حقائق الحياة الاجتماعية. نجم عن اندفاع الجماهير نحو العمل السياسي واقع جديد ومفاجئ، فقد جرى إقصاء النخب المدينية (الأفندية) القديمة، وقادرة التحديث ودُعاة التقدم، وحلت قوى جديدة هي خليط غريب من مختلف الطبقات. لم يعد العراقيون يصغون إلى كامل الجادرجي، بأكثر من إصغائهم إلى صوت داعية شيوعي في شارع الكفاح، يذكرهم بجرائم الإقطاع وفساد الملكية؛ أو داعية بعثي في حلة الفضل ببغداد يدعوهم إلى الانخراط في عمل تاريخي لبعث أمجاد الأمة. ويبدو أن إغراء الثورة، وحالة الهياج والشعور بالجماعي بالنصر مع تحقق الاستقلال الأول، وتعاظم مشاعر الإحباط والنقمة الشعبية على فساد الطبقة الحاكمة، فاقم من درجة الإحساس بأهمية السياسة عند قطاعات واسعة من أشباه المتعلمين والجماعات المهمشة، في المدينة والريف والطبقات الفقيرة في الأحياء الشعبية، وحتى في أوساط المجموعات التي انزلقت إلى عالم الجريمة من شقاة بغداد (شقاوات الكرخ) بكلام آخر، كان جمهور الثورة شديد التنوع، ويصم خليطاً من الطبقات والجماعات التي قد لا يجمعها جامع إلى بعضها سوى فكرة الثورة والإطاحة بالسلطة. وليس دون معنى أن أحد أشهر أبطال الحزب الشيوعي العراقي، وهو خليل أبو الهوب؛ أصبح في نهاية الخمسينات حتى مطلع الستينات، بطلاً شعبياً في أنظار المجتمع العقائدي. كان أبو الهوب في الأصل، من شقاه بغداد(شقاوات بغداد) الذين سحرتهم الثورة وطابعها شبه الجماهيري، فانتقلوا أو أنجروا انتقالهم بمساعدة أنصار الحزب الشيوعي، وبدافع الحماسة وحدها ومن دون أفكار واضحة؛ من عالم الجريمة إلى عالم السياسة. وحتى اليوم يتبادل الشيوعيون نوادر من تصرافاته وممارساته بكثير من الفخر والاعتزاز. كانوا يجدون في هذه الشخصية، شخصية روائية تذكرهم بأبطال روايات مكسيم غوركي الكاتب الروسي، بأكثر ما كانوا ينظرون إليها كشخصية عراقية واقعية. لم يكن بوسع هذا البطل الشعبي كما

صوره الشيوعيون وضخموا صورته كالعادة، أو يعرض نفسه على الجماهير الحزبية والمجتمع كسياسي محترف قبل عام واحد من الثورة، لا لشيء إلا لأن السياسة كانت تعني شيئاً آخر غير الهياجانات والتظاهرات.

لقد أتاحت له الثورة وسيطرة الأحزاب العقائدية على الشارع كذلك، أن يكون عضواً في العائلة السياسية الجديدة داخل المجتمع. إن الفكرة التي بدأ الشيوعيون، آنئذٍ، بإشاعتها في الأوساط الشعبية المُجذبة إلى الاشتراكية، والقائلة بضرورة التسلح بالعقيدة، سوف تتوازى في خيال البطل الشعبي القادم من أسفل السلم الاجتماعي، والذي تسلق قاع الجريمة كما لو كان بطلاً من أبطال الروايات الروسية الشيقة ـ وخرج إلى العالم بأعجوبة مُشبعاً بالأفكار الثورية ـ بل وتتناظر مع الدلالة الوحيدة في ذهنه عن التسلح: أن يحمل سلاحاً لحماية الثورة والجمهورية والحزب. وبذلك أصبح البطل الجديد ـ الشقي القديم، قادراً على مواصلة العنف نفسه الذي كان يمارسه؛ ولكن هذه المرة من أجل أهداف جديدة.

على هذا النحو، وفي وقت مُبكر من الثورة، تجلت العقائد الجماهيرية في الشارع كنوع من ممارسة للعنف بواسطة الأفكار، وتلاشي المفهوم الشعبي للسياسة، الكلاسيكي والبسيط ولكن العميق والحقيقي: المسايسة والتعقل وموازنة الأمور باحتراس وحكمة.

وهكذا، فبين أعوام 1932 – 1958، وطوال أكثر من ربع قرن، كانت هناك موجتان من الأفكار في العراق تتصارعان تحت السطح:

الموجة الأولى:

هي موجة الأفكار التقليدية والمحافظة، القائلة إن أشكال تحقيق الانتقال التاريخي من الاحتلال غير المباشر، إلى مرحلة تجذير الحكم الوطني، يمكن أن

تتم بواسطة التفاوض مع الإنجليز والتفاهم معهم على تحديد وتعيين دور العراق في المنطقة وحدود التبعية كذلك.

ومن بين أبرز ممثلي هذه الأفكار نوري السعيد، وصالح جبر وجميل المدفعي وعلي جودت الأيوبي ورجل الدين الشيعي محمد الصدر أحد أبطال الثورة (الذي كان نفوذه في القصر الملكي مادة من مواد التشهير، حتى وصف بأنه راسبوتين العراق وذلك بسبب قبوله التعامل مع الإنجليز أثر فشل الثورة). على الطرف الآخر ترعرعت في أوساط الضباط القوميين مشاريع وأفكار خلاصية سوف تنفجر بأشكال مختلفة، ففي العام 1941 حدثت الحرب العراقية ـ البريطانية، في أعقاب ثورة مايس/ أيار وتشكيل حكومة رشيد عالي الكيلاني. لقد رأى الإنجليز إلى هذا الصدام مع الضباط القوميين والعروبيين في الجيش العراقي؛ صداماً بالنيابة قام به الألمان، وكان لك ذروة الخداع، لأن الاحتجاجات العظيمة التي عبر عنها قادة ثورة 1914 دفعوا بسببها أرواحهم، لا علاقة لها بالتنازع الإنجليزي ـ الألماني، بمقدار ما عبرت عن تطلع العراقيين إلى إحداث إصلاحات هيكلية في السياسة وإلى تجذير الحكم الوطني وانتزاع الاستقلال.

أما الموجة الثانية:

فهي موجة الأفكار الجديدة التي عمت العراق، وأحدثت تغييراً بنيوياً في مفهوم السياسة؛ تعنى الأفكار الثورية التي بدأت رياحها تهب على العراق من الخارج. أفكار الأحزاب الجماهيرية الشيوعية القادمة من الاتحاد السوفياتي، والعروبية ـ القومية ثم البعثية القادمة من سورية تالياً.

إن سنوات 1934 – 1947 تمثل بحق، بداية دور غير مألوف بعد، للأفكار والتصورات والرؤى الفكرية التي نادت بدخول الجماهير إلى عالم

السياسة. ولكن سُيلاحظ في هذا الإطار، التأثير المحدود للأفكار الحديثة الليبرالية على المجتمع العراقي، فهي لم تعد تلعب دوراً بارزاً وحقيقياً مع إخفاق مشروع التحديث، الذي نادى به فيصل أو جماعة الأهالي؛ بل إن الليبرالية كان كلمة مقيتة في أدبيات الشيوعيين وإلى حد ما البعثيين والقوميين. لم تلامس الوعود الإيديولوجية الشيوعية والبعثية والقومية، المشكلات المُلحة والعاجلة في مجتمع بطيء التطور مثل مجتمع نهاية الأربعينات، بقدر ما ذهبت شوطاً بعيداً باتجاه رسم تصورات ورؤى عن المستقبل البعيد غير المنظور: أحلام الاشتراكية عند الشيوعيين، والأمة الواحدة عند البعثيين والقوميين. ولذا لم تنشأ حركة اجتماعية تنادي بالدستور أو الإصلاحات أو العدالة والمساواة والمواطنة كما حدث في إيران وتركيا.

بكلام آخر: جاءت الموجة الجديدة من الأفكار الجماهيرية، لتحول السياسة إلى أحلام خيالية عن المستقبل، وابتعدت بها عن موضوعات الواقع المُلحة؛ وتولت الأحزاب بنفسها القيام بواجب الدعوة إلى أهداف بعيدة، تقفز على أهداف الإصلاح والعدالة والمساواة والدستور، الممكنة والعاجلة والمُطلب بها بقوة. إن أيّاً من هذه الأحزاب لم يفكر، وربما لم يرق له التفكير، بإمكانية تحويل الصراع مع الطبقة السياسية الحاكمة، إلى صراع مطلبي من أجل تسوية تاريخية عادلة وممكنة، تتيح للمجتمع إمكانية تحقيق وإنجاز عقد اجتماعي جديد يضمنه الدستور. وعلى العكس من ذلك كان الصراع يدور برمته حول تصور المستقبل البعيد، وليس الواقع الراهن. ومما فاقم من حدة الصراع بين الطبقة السياسية الحاكمة المُرتبطة بالقصر والإنجليز، وبين القوى الجديدة الجماهيرية، أن هذه القوى كانت تنادي بأفكار مثيرة للذعر تطاير منها حتى أكثر السياسيين اعتدالاً؛ فالشيوعية لم تكن في أنظارهم سوى تبشير أو دعوة للبلاد بالالتحاق بمحور شرقي يقوده الاتحاد السوفياتي، بينما بدت أفكار القومية العربية تبشيراً

بتذويب العراق الكاريزمي في (دولة ـ كيان) أكبر هو مصر. في المقابل، لم يكن لدى الطبقة السياسية الحاكمة رؤى وتصورات بديلة. كل ما كانت تملكه هو الرهان على الصادقة مع بريطانيا والغرب، ولكن من دون أن تقترن هذه الدعوات بنوع من العمل السياسي أو الفكري أو الاجتماعي من أجل انتشال العراق من التخلف. إن درجة الفساد المُريعة في الطبقة السياسية، ولا في مباهج السلطة والثروة والنفوذ، وإنما بدرجة أكبر، في انحطاط فكرها السياسي. لقد تلاشت أو تراجعت إلى الخلف أفكار الليبرالية الغريبة وغاب ممثلوها عن المسرح؛ ولم يعد بالإمكان رؤية قوى حقيقية تنادي بالعدالة أو الدستور أو الاستقلال أو تقود حركة اجتماعية غير حزبية، ولها أهداف ومطالب اجتماعية عامة واضحة، على غرار ما أفرزه النموذجان الإيراني والتركي سنوات 1906 – 1908 وراحت الأحزاب الجماهيرية، منذئذٍ، تنمي في المجتمع وشيئاً فشيئاً، نوعاً من الميول لتقبل أفكار إيمانية وإطلاقية عن الهيمنة: هيمنة طبقة على طبقات كما عند الشيوعيين، أو هيمنة أمة على أمم أصغر كما عند البعثيين والقوميين. وكان ذلك ذروة التبشير بعقد اجتماعي غريب من نوعه. والمثير أن الحزب الشيوعي العراقي شهد انشقاقاً خطيراً في صفوفه في أوائل الخمسينات، على خلفية إقدام أحد قادته على توجيه مذكرة للبلاط الملكي تدعو للإصلاح السياسي والاجتماعي؛ بل وأطلق معارضو هذا الاتجاه داخل الحزب على خصومهم لقباً تحقيرياً: البلاطيون ـ نسبة إلى البلاد الملكي ـ لمجرد أن هؤلاء قدموا عريضة للبلاط تناشده فيها العمل على الإصلاح ـ كانت الروح الثورية متأججة وغير قادرة على تصور نفسها، وقد نظر إليها على أنها تستجدي الإصلاح من الرجعيين والبرجوازيين ومن البلاط والسياسيين الفاسدين. ولم يكن بالوسع رؤية اتجاه أو تيار في السياسات التي اتبعتها الأحزاب الجماهيرية، في هذه الآونة، له القدرة أو الشجاعة على تخطي منظومة الأفكار والرؤى

السائدة، أو التبشير بفكر تحديثي حقيقي قائم على أسس وتحليلات متماسكة. كان الفكر السياسي السائد قد حسم الأمر على أساس الثورة وتدمير الدولة البرجوازية، كما عند الشيوعيين، أو تحطيم القطرية، كما عند البعثيين والقوميين.

ولذا بدا منطقياً تصور تاريخ العراق طوال تلك السنوات، على أنه تاريخ صراع بين موجتين من الأفكار: تقليدية ومحافظة (حتى لا نقول رجعية) وأخرى، أفكار جديدة عقائدية جامدة. (حتى لا نقول حديثة لأن الأفكار الحديثة كانت تعني، في هذا الوقت، أفكار الليبراليين الغربيين أعداء الاتحاد السوفياتي والعروبة على حد سواء). أخيراً جاءت الثورة لتضع حداً لهذا الصراع. ولكن، وعلى غير توقع، لتقوم بنقله إلى طور آخر؛ فبعد أيام فقط من نجاح الثورة وتصفية العائلة السياسية المحافظة والتقليدية، تفجر الصراع بين الجماهيريين أنفسهم، وأصبح الصدع في المجتمع السياسي مكشوفاً ومرئياً من جانب المجتمع الكبير والحقيقي بأسره، فالأمية ـ الطبقية أصبحت في مواجهة العروبة ـ الوحدوية. في هذه الأثناء، لم يتسن للضباط الأحرار الذين قادهم عبد الكريم قاسم، قط، وفي ظل تفاقم المنازعات الداخلية المُبكرة على الحكم، مع أبرز شركائه عبد السلام عارف وبالطبع على الموقف من عبد الناصر والوحدة؛ الالتفات إلى أنزياح النخب المدينية من عالم السياسة. وبالكاد أفلح قاسم في ظل هذا الصراع ولوقت قصير، في جمع شخصيات مدينية مرموقة من حوله، مثل إبراهيم كبه ومحمد حديد وآخرين.

كان تلك محاولة يائسة لإعادة النخب إلى الحقل الذي طردت منه أو انزاحت عنه، بفعل استيلاء الجماهير وانفرادها بالعالم الجديد من العمل في الشأن العام. هذا العالم الذي اكتشفته صبيحة ذلك اليوم بفضل سيطرتها شهب المُطلقة على الشارع. وبينما انزوى رجالات السياسة القدامى

والمتمدنون خلف المسرح، امتلأت حينئذٍ، الشوارع والمنتديات بالجماهير المؤلفة في الغالب من أشباه الأميين وأنصاف المتعلمين، وأضحت بسرعة ومن دون تدريب فكري أو مهارات سياسية حقيقية أو دراسة للأفكار، هي القوة الوحيدة المُهيمنة في عالم السياسة. ولئن أدت الثورة إلى إنزياح النخب، فإنها أدت فعلياً إلى تفلت الجماهير من كل إمكانية للسيطرة الحقيقية على ردود أفعالها أو ممارساتها العنيفة. هذه المرة أيضاً لم تلعب الأفكار الحديثة دوراً حقيقياً، لا في قيادة الجماهير ولا في صياغة مطالبها وأهدافها. وباستثناء المطلب الوحيد الذي رفعه الشيوعيون والداعي إلى صيانة الجمهورية؛ فإن أية مطالب أخرى لم تكن لتُسع بنفس القوة. إذ لم يكن هناك مطلب يخص الدستور الدائم أو التحديث. لقد كسب العراق دستوراً مؤقتاً مع الثورة سوف يظل ملازماً للحياة السياسية والاجتماعية حتى عقود تالية، من دون مطالبات جادة بتحويله إلى دستور دائم. على العكس من ذلك تبين أن القادة كانوا يحولون السياسة إلى حقل لتنمية الروح الرعاعية والسوقية عند الأقسام الأكثر بؤساً في الجماهير، حين صاغوا لها أناشيدها البذيئة عن عفلق وعبد الناصر وعن الوزيرة الشيوعية (التي كانت تستحق الاحترام بكل تأكيد كأول امرأة تدخل الوزارة العراقية بعد الاستقلال). منذ تلك اللحظات توجب إطلاق دعوة صريحة بعودة الجماهير إلى منازله. لقد فرغت من التعبير عن مواقفها وتطلعاتها؛ وكان يتعين عليها ـ الآن وفي الحال ـ أن تترك الشوارع والميادين العامة من أجل ضمان استقرار الحياة اليومية؛ تمهيداً لإعادة صياغة مفهوم الشراكة المجتمعية في السياسة. وبكلام آخر إعادة السياسة إلى المجتمع وكسر احتكار الجماهير لها.

إن دعوة الجماهير للعودة إلى منازلها، دعوة من أجل الاستقرار والإصلاح والعقلنة. ومن دون عودة الجماهير وإخلاء حقل السياسة من

حالات الهياج والعنف، سيكون مستحيلاً إنجاز الشروط الأساسية لأي تحديث في المستقبل. بيد أن دعوة الجماهير للعـودة إلى منازلها لا تعنـى حرمانهـا مـن لعمل السياسي؛ بل إعادة السياسة إلى جذورها: كممارسة ثقافية تخص المجتمع بأسره لا كتلة هلامية انفصلت عنه وعبرت عن نفسها في صورة مجتمع سياسي صغير وشبه مغلق وعنيف.

نهاية الدولة الكاريزمية

حشود وإيقاعات

طوال السنوات الممتدة من 1921 – 2003 كانت فكرة التحديث تترنح عند عتبة الأقدار التي عصفت بالعراق، وتلاشي الحلم أو كاد مرات كثيرة ومع كل تعثر لها. كانت الحياة السياسية تتقلصّ وتضيق لتصبح حكراً لجماعات بعينها، بينما تغدو الأفكار أقل تعبيراً عن الرغبة الجامحة في اللحاق بالعصر. إذا كان سقوط بغداد في 9 نيسان/ أبريل 2003 في قبضة القوات الأمريكية ـ البريطانية، هو الحادث الذي وضع الخاتمة الدرامية للدولة الكاريزمية في العراق، بعد أكثر من ثمانين عاماً من تأسيسها؛ فإن هذا الحدث وحده وليس أي تطور دراماتيكي آخر، هو الذي سوف يُبين بجلاء أكبر، مما هو عليه الحال اليوم، كيف أن محو وتلاشي الدولة الوطنية من المسرح، قد أفضى وعلى سلسة من التداعيات المتعاقبة والمُباعة، في مجتمع قام أساساً من الناحية التاريخية، بوصفه مجتمع تناقضات وتباينات عرقية ومذهبية وثقافية بامتياز؛ اقتصر دور الدولة الوطنية فيه على التعبير عن نفسها في كل لحظة بوصفها القوة المُطلقة النفوذ، والقادرة بفضل قوتها الرقابية على منع هذه التناقضات والتباينات من التفجر والتصادم. هذه التداعيات الناجمة عن تلاشي الدولة ومحوها بوساطة قوة خارجية عنيفة ووحشية وشرسة ولا أخلاقية، أدت بدورها إلى سلسلة جديدة ومتواصلة من التفاعلات، سرعان ما انعكست سريعاً داخل المجتمع نفسه، في صورة توترات تجاذبات سياسية ومذهبية ودينية وحزبية واثنية غير مسبوقة شملت البلاد كلها. ولأجل فهم متطلب؛ فسوف أتوقف عند الحدث الهلعي الجديد: احتلال بغداد ومحو الدولة وتفكيكها، وذلك من أجل معاينة نمط الأوهام التي أشاعها السياسيون والمثقفون الفاسدون عن وعود الحداثة في (العراق الجديد).

أدى سقوط بغداد هذه المرة، وكما لم يحدث من قبل في تاريخ العراق القديم والحديث. إلى انهيار مزدوج: فقد سرّع انهيار الدولة وتلاشيها تماماً عن المسرح وعلى الفور، من درجة وشدة تفكك وانهيار العقد الاجتماعي. وهذا ما نجم عنه وعلى نحو متتابع وسريع نوع من ارتداد المكونات والعناصر في المجتمع، إلى حالتها الأولى البدئية ما قبل المجتمعية. حتى أن كثيرين عادوا بذاكرتهم، في تلك اللحظات، إلى اليوم الذي اعتلى فيه الملك فيصل الأول عرش العراق في عشرينات القرن الماضي، عندما خاطبهم الملك قائلاً أن مهمته هي أن يصنع من هذه العناصر المتنافرة شعباً موحداً؟

في صباح التاسع من نيسان/ إبريل لم يعد العراقيون شعباً واحداً. هذه هي الحقيقة.

لقد هتك الاحتلال النسيج الاجتماعي وقام بتمزيقه طولياً؛ شرمه إلى نصفين قابلين. للانقسام إلى أجزاء إلى أجزاء أصغر. وفي قلب هذا العمل المريع كانت دعاوى الحداثة في ظل الاحتلال حاضرة أيضاً. تماماً كما عليه الحال في مطلع القرن الماضي مع الاحتلال البريطاني. وبذلك عاد المجتمع العراقي مع سقوط بغداد، بالفعل، إلى حالته ما قبل المجتمعية إلى كتلات كبرى خيالية متنافرة وربما مُتصارعة ومُتنافسة، واكتشف الجميع سواء اعترفوا بذلك علناً أم صمتوا عن الحقيقية، أن الكيان العراقي له خصوصية وفرادة يصعب القياس عليها؛ فالدولة الوطنية المُحتكرة للعنف والثروة كانت تلعب، وبوساطة العنف واستخدام طاقته، بالتوازي مع كل أشكال ونُظم الرقابة الصارمة والمقيتة؛ دور الكفيل الذي ظل يضمن نوعاً من الوحدة الوطنية الداخلية. أي حراسة العقد الاجتماعي القديم بكل عيوبه، لمنع انهيار أو تصدع الروابط والأسس التي قام عليها المجتمع. بكلام آخر: كان العنف في تاريخ الدولة العراقية القديم والحديث، هو المادة الصمغية الوحيدة القادرة على ضمان التماسكات

الداخلية، وإنشاء نوع ممن التوازن بين المكونات الثقافية ـ بصرف النظر عن رأينا في هذا الأمر، وبقطع النظر عن موقفنا من عنف الدولة سواء كنا بالضد منه أو كنا من أنصراه ـ كما أن عنف الدولة بوصفه المادة الصمغية؛ كان المصدر الأول ـ الدولة، السيطرة والهيمنة والنفوذ، بينما يسمح للطرف الثاني ـ المجتمع، بتحوله إلى مجال مفتوح لممارسة الهيمنة والرقابة على الأفراد والقوى.

ولذلك يبدو انهيار الدولة وتلاشيها من هذا المنظور، انهياراً لما أسماه الملك فيصل الأول بـ (عنصر البناء). وهو العنصر الأكثر قوة في مواجهة (عنصر الهدم) في هذا الكيان. ولئن كان الكيان العراقي محكوماً بهذين العاملين المركزيين في الصراع؛ فإن تلاشي الدولة ومحوها وتفكيك مؤسساتها وتعريضها للنهب، لم يكن ليعني أي شيء آخر سوى تلاشي عنصر البناء نفسه. وبالفعل؛ فإن زوال الدولة عن المسرح عنى، وبصورة مباشرة زوالاً لعنصر البناء من المعادلة. بيد أن سقوط بغداد منظوراً إليه من زاوية إخفاق وفشل الحداثة، في مجتمع ظل يحلم بها طوال أكثر من مائة عام متواصلة دون جدوى، ولكن أملاً في استرداد صورته الكاريزمية من خلالها؛ سيبين للباحث واحدة من أسطع الحقائق عن نوع وطبيعة المأزق الذي بلغه فشل النخب السياسية والفكرية والاجتماعية، على صعيد فهم واستيعاب المشكلات المطروحة؛ وبالتالي فشل المقاربات الإيديولوجية، على صعيد فهم واستيعاب المشكلات المطروحة؛ وبالتالي فشل المقاربات الإيديولوجية التي ميزت الخطاب السياسي والفكري العراقي طوال أكثر من نصف قرن.

بانهيار العقد الاجتماعي القديم، القائم على أساس التعايش التقليدي الخالي والمُفرغ من التحديدات والتعيينات الدقيقة، للواجبات والحقوق الثقافية والاجتماعية للمجموعات العرقية والمذهبية الكبيرة والصغيرة، عادت الطوائف والإثنيات إلى صورتها الأولى ما قبل المجتمعية، كجماعات متصارعة

ومُطالبة بالحقوق والامتيازات؛ كما كان الحال في الماضي وتماماً، حين أسس الملك فيصل الأول الدولة الوطنية الحديثة.

ولذا توزعت الكتلات البشرية التاريخية المتنافرة؛ التي فضت شراكتها القديمة للتو بفعل الاحتلال، وراحت تنظم اصطفافات جديدة غير عابئة بمصير الكيان المجتمعي الواحد؛ لتنتظم في مجموعتين عرقيتين كبيرتين: العرب والأكراد. ثم على مجموعتين مذهبيتين كبيرتين: شيعية وسنية؛ بينما انجذبت مجموعات عرقية ومذهبية وثقافية أصغر إلى هذه المجموعة أو تلك. على سبيل المثال؛ فإن التركمان الشيعة وجدوا أنفسهم، من الناحية السياسية أنهم أقرب إلى تيار شيعي يقوده الصدر الابن، الذي يقف علناً ضد الفيدرالية الكردية ويعارضها بقوة وحزم. بينما انجذب الفرع السني من التركمان وخصوصاً في المناطق المتداخلة مع مناطق الحكم الذاتي الكردي، وتلقائياً، إلى السنة العرب وليس إلى الأكراد، الذي يهددونهم بفرض الهيمنة على كركوك، وبذلك تجاوز السنة التركمان الجانب الإثني في مسألة الصراع مع الأكراد لصالح ميولهم المذهبية ومخاوفهم السياسية؛ وواثقين أكثر في نفس الوقت، من درجة تمنع أهل السنة العرب إزاء الفيدرالية؛ وذلك في ظل شروط ودوافع ومخاوف متراكبة، ناجمة في الأساس عن ذعر حقيقي من أن يجد الفرع السني من التركمان نفسه وقد أصبح تحت هيمنة كردية. أما الآشوريون والكلدان، وممثلو الديانات الصغيرة والجهرية، والمجموعات الثقافية الأخرى الأضعف والأقل نفوذاً، فقد توزعوا بدرحات متفاوتة من الولاء بين الأكراد والعرب، بحثاً عن مكافآة مجزية في ظل تفسخ وانهيار العقد الاجتماعي.

أدى انهيار العقد الاجتماعي وبالصورة المأسوية التي وقع فيها، إلى انفجار هائل لسائر الحساسيات الثقافية في المجتمع العراقي. لم يعد هناك كابح يمنع أو يُعيق السياسات والأفكار غير المُتبصرة واللامبالية، من أن تنطلق وتشق

طريقها كمطالبات من طبيعة (بازارية) تجارية ومألوفة، بالحصص الامتيازات حتى وإن كان ذلك على حساب مجموعات أخرى. ولم يعد هناك ما يعيق أو يمنع التوظيف الانتهازي لهذا التفجير؛ أو يُحرّم تحويله إلى نضالات سياسية يومية من أجل المغانم. على العكس من ذلك شهد العراق طوال ثمانية أشهر متواصلة بعد الاحتلال، حراكاً اجتماعياً هائلاً تدافعت فيه الطوائف والإثنيات بالمناكب، فتزاحمت على طريق الانفراد في صياغة بنود عقد جديد، رأت فيه كل جماعة، أملاً بضمان حصص أفضل وامتيازاً أكبر.

في هذا الإطار اندفعت الجماهير من جديد إلى السياسة.

ولنقل أن الاحتلال أعاد الجماهير إلى نمط من السياسة، لا يعني سوى القبول بالنخب الجديدة الفاسدة والمرابطة بالاحتلال. إنها الكتلة الهلامية، والخليط الذي لا حدود ولا ضفاف لتداخلاته وتشابكاته المصلحية، وقد أيقظه دوي الانهيار تحت الاحتلال على حقيقته عن نفسه وعن شركائه، وليدفع به إلى الشوارع كقوة إعصار سياسي لا سابق له. ولكن أيّة سياسة وبأي مفهوم؟. ابتداء من العاشر من نيسان / أبريل 2003 وحتى 20 كانون الثاني/ يناير 2004 ظلت التظاهرات والاجتماعات الحاشدة، التي لعب فيها رجال الدين الشيعة والسنة دوراً مركزياً على صعيد القيادة والتنظيم، هي السمة الطاغية على نوع النشاط السياسي. ومع تصاعد الدعوات الجنونية لسياسات اجتثاث البعث وارتفاع وتيرة القتل العشوائي ضد كوادره، وتصاعد وتيرة القتل عادت السياسة لترتبط بالمفهوم ذاته الذي عبر عنه نوري السعيد: داء الإجرام السياسي. كان النزوع إلى تنظيم التظاهرات الصاخبة وجذب قوى المجتمع إلى الشارع، من القوة بحيث أن أي فكرة أخرى، مثل تنظيم ندوات مفتوحة أو إجراء نقاشات فكرية حرة وصريحة حول الموضوعات المثارة؛ كانت ستبدو عديمة المعنى وربما خرقاء. لقد تأهبت كل الجماعات والطوائف للعمل من

أجل إعادة تعريف نفسها وأدوارها. الأكراد، مثلاً، أعادوا توصيف دورهم السياسي كشريك علني للاحتلال، ولذا طالبوا الإدارة المدنية الأمريكية ـ إدارة بول بريمر ـ بتسديد ثمن الخدمة، وهذا ما تجلى في مطالبتهم المُبكرة بحسم مسألة الفيدرالية قبل الانسحاب الأمريكي المحتمل من العراق؟ على الطرف الآخر رأى الشيعة أن هذا الحدث الهلعي يمثل فرصة تاريخية سانحة أمامهم، لإعادة فرض مفهوم الأغلبية في المجتمع؛ وهو مفهوم مُلتبس روج له الإنجليز منذ العام 1914 بهدف تحطيم الإمبراطورية العثمانية السنية. وبالتالي فقد أعاد الشيعة مع سقوط بغداد تعريف دورهم ـ هم أيضاً ـ ولكن على أساس أنهم الأغلبية التي يحق لها بموجب هذا الامتياز الأسطوري احتكار الحكم (لا تمنع هذه الحقيقة من القول بوجود تيار داخل الشيعة عقلاني ووطني شديد التحفظ على فكرة الأغلبية).

وخلال الأشهر الثمانية الأولى من الاحتلال، وبينما كانت كل الجماعات والطوائف تواصل تعريف أدوارها وهوياتها، حدث ما يمكن اعتباره تفاعلات عرضية مفاجئة وغير متوقعة، سرعان ما لعبت دور الكابح الذي ببطئ من شدة هذا النشاط ودرجة غليانه؛ فالأكراد الذين اخذوا المواثيق في سنوات المعارضة في الخارج، من الأحزاب السياسية للشيعة بالتصويت لصالح الفيدرالية الكردية ودعمها، فوجئوا أن هذه الأحزاب مع سقوط بغداد وغرق البلاد في الفوضى، ليست هي القوة الحقيقية المُسيطرة على الشارع الشيعي، وأنها بالتالي لا تملك إمكانية فرض هذا الحل، وهي ليس، ولن تكون، في ظل توازنات جديدة داخل الطائفة فرضتها تطورات الأوضاع، بقادرة على تصديق هذه المواثيق أو الدفاع عن حقوق الأكراد في الفيدرالية؟ وهذا ما جسده على أكمل وجه الموقف المُرتبك الذي عبر عنه حزبا الحكيم والدعوة، داخل مجلس الحكم الانتقالي من مسألة الفيدرالية الإدارية أو الجغرافية أو العرقية. لقد

وجدوا نفسيهما عاجزين عن مقاومة ضغط جماعات جديدة شيعية، مثل تيار الصدر المعادي بشكل مكشوف للفكرة.

على العكس من ذلك رأى الأكراد بأم أعينهم كيف أن أكبر قوة شيعية في الشارع (تيار مقتدى الصدر) وليس أهل السنة، هي التي رفعت في وجههم وعلى غير توقع شعار لا للفيدرالية؟ إن التمنع إزاء إقرار مبدأ الفيدرالية الكردية لم يصدر عن أهل السنة، الذين ينظرون ـ تقليدياً ـ إلى المسألة بحساسية مفرطة؛ بل صدر عن حلفاء الأكراد من الشيعة . هذا التبدل المثير والمتسارع في التوازنات، هو الذي قلب الحسابات رأساً على عقب. ثمة في هذا السياق عامل آخر مفاجئ، لعب دوراً خفياً في كبح جماح المُطالبات، فقد واجهت دعاوى الشيعة بالأغلبية، دعاوي سنية مضادة تقول: إن أهل السنة ـ من العرب والأكراد والتركمان ـ هم الأغلبية؟ تستند هذه الفرضية إلى معطيات إحصائية رسمية وشبه رسمية تقول إن عدد الأكراد والتركمان السنة قد يصل إلى أربعة ملايين، وإن هؤلاء إذا ما أضيفوا إلى ما يزيد عن عشرة ملايين عربي سني في العراق، فسوف يؤلفون أكبر كتلة بشرية في العراق وليس الشيعة؟. بهذا المعنى وجدت الجماعات نفسها في حمى التسابق للفوز بالمكاسب والامتيازات والحصص، أنها مضطرة للاستعانة بأطراف تقف على الضفة الأخرى؟ وهكذا استعان السنة الأكراد في بادئ الأمر بالشيعة من أجل الحصول على الفيدرالية؛ بينما لجأ أهل السنة العرب إلى الأكراد السنة من أجل مواجهة مطالب الشيعة. وإعاقة دعاواهم السنة بتثبيت الحق المزعوم في الأغلبية. هذان العاملان لعبا وبشكل مباشر دوراً أساسياً في تهدئة درجة الغليان والتأهب داخل الكتلات الاجتماعية الكبرى، وربما ساهما ـ من غير إرادة الأطراف اللاعبة ـ في توجيه الأنظار من جديد إلى موضوعة الوحدة الوطنية في إطار البحث عن شراكة داخل الكيان العراقي المُتحلل والمُتسخ.

المثير للاهتمام في هذا السياق، هو غياب وانحسار دون النخب الفكرية والسياسية والاجتماعية عن السجال الدائر وقيادته وتوجيهه، وفي بعض الحالات بروز أدوار ذات صبغة طائفية وعرقية في المساهمات الفكرية الضئيلة والمحدودة. هذا المثال يحيل الدارس إلى مثال تاريخي نموذجي شهده عراق النصف الأول وبدايات النصف الثاني من القرن الماضي.

سوف نتوقف ـ هنا ـ ومن جديد أمام لحظة مماثلة وربما مُتطابقة إلى حد بعيد.

في العام 1917 ومع دخول القوات البريطانية إلى بغداد، انهار العقد الاجتماعي وتفجرت الحساسيات الثقافية تفجراً هائلاً؛ ولكن من دون أن يؤدي ذلك إلى انهيار الدولة. بمعنى آخر: لم يكن هناك انهيار مزدوج كالذي شهده عراق الاحتلال الأمريكي. لقد ترك البريطانيون الماكينة الإدارية التي تضم جيشاً جراراً من الموظفين السنة، تعمل بكل طاقتها ومن دون أن يمسوا سوى أجزاء عتيقة وهشة في بعض مفاصلها، كما حافظوا على جزء هام من قوتها حتى مع تشرد (الأفندية) أو طردهم من الوظائف الحساسة. وعلى امتداد السنوات الثلاث التالية 1917 ـ 1920 سعى البريطانيون إلى إعادة تركيب عقد اجتماعي جديد، يتضمن تعديلات نظرية وذات طابع عمومي، مثلاً، إغراء الشيعة بتلبية مطالبهم الداعية إلى رفع الحيف التاريخي عنهم، وتمكينهم من إدارة البلاد بدلاً من أهل السنة (الموالين للأتراك). في هذا الوقت وطوال أعوام 1917 – 1921، روج الإنجليز لفكرة الأغلبية الشيعية من دون أسانيد مقبولة، فلا إحصائيات دقيقة ولا مسح جغرافي دقيق ولا دراسات علمية للسكان وانتمائاتهم المذهبية. كل ما فعله الإنجليز هو إطلاق بالون اختبار، سرعان ما اتجهت إليه أبصار جماعات طامحة للسلطة. وإلى هذا

كله أشاعوا ثقافة حكم الأغلبية في المجتمع، من خلال التلويح بفكرة حق الشيعة في التخلص من الحيف والغبن الذي أصابهم جراء الاستبداد التركي.

ثقافة (حكم الأغلبية) هذه، المنادى بها من قبل الجماعات الطائفية متعاونة مع الاحتلال، سوف يطورها رجال دين شيعة متعصبون وطائفيون؛ بينما سيرد عليها رجال دين من أهل السنة ـ طائفيون ومُتعصبون أيضاً ـ بتطوير ثقافة ذعر مُضادة من استيلاء الشيعة على الحكم. ومع ذلك بالكاد أفلح الإنجليز في سياستهم هذه، فالطائفيون المتعصبون على ضفتي الطائفتين، كانوا أضعف من أن يؤثروا جدياً في الميل الجماعي لدى السكان إلى الحفاظ على الوحدة الداخلية. كان الأفندية ـ وهو التعبير الذي استخدمه الأتراك للتعريف بموظفي الدولة ـ يؤلفون كتلة كبيرة في المجتمع السني خصوصاً وفي المجتمع عموماً. ومع سقوط بغداد تدهورت أوضاع هؤلاء وأصبحوا على هامش المجتمع الجديد الذي تبدلت فيه التوازنات. ولكن ـ على الطرف الآخر ـ كانت هناك قوة شيعية مؤثرة، تجد نفسها هي الأخرى في الوضع ذاته مهمشة ومحرومة، وفوق ذلك خسرت الرهان بعد أن أعياها إطلاق النداءات بالدفاع عن حرمة الإسلام، ومقاومة الكفار حتى وإنْ كان ذلك تحت رايات ظالميهم الأتراك.

كانت رجال الدين الشيعية ـ الملائية ـ الذين أيدوا أو شاركوا في قتال البريطانيين كتفاً إلى كتف، مع الأراك السنة في معارك عام 1914، دفاعاً عن الدين الحنيف في مواجهة الكفار الإنجليز، يواصلون تحريم التعامل مع المحتلين. ويبد أن البريطانيين أدركوا مُبكراً أن الإستراتيجة المذهبية لا تكاد تسمح بهامش أكبر في المناورات السياسية؛ فقد تمنع الملائية عن دعم مشروع البريطانيين. وعلى العكس من ذلك حدث نوع من التقارب المثير للدهشة بين الأفندية والملالي (رمزياً بين السنة والشيعة) بلغ ذروته إبان ثورة العام 1920

(لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ـ ج5 القسم الأول ص: 172) أن التقاربات بين الشيعة والسنة حدثت بصورة لافتة للنظر في العام نفسه داخل بغداد، بفصل نشاط حزب حرس الاستقلال الذي كان يضم رجال دين من الطائفتين. ويستند الوردي في فهمه لأبعاد هذا التقارب إلى رسالة للمس بيل من كتابها الشهير (فصول من تاريخ العراق ـ ترجمة جعفر الخياط، طبعة بيروت) رأت فيها أن العراقيين نجحوا في تغليب مساعيهم إلى تكوين جبهة موحدة من الطائفتين الإسلاميتين، على:

التعصب الشديد الذي يُفرق بين الطائفتين. وظهرت أول أعراض هذا التقارب في صيف العام 1919 عندما حضر السنة اجتماعين عقداً لتأبين المجتهد السيد كاظم اليزدي. لكن الأهمية السياسية لهذا التقارب لم تظهر بصورة جلية إلا في رمضان (أيار/ مايس)1920.

وللتدليل على جذرية هذا التقارب، يروي الوردي استناداً إلى شهادتين صادرتين عن الشيخ مهدي البصير والشيخ كاظم الدجيلي، كيف أن الطائفتين انتقلتا وبسرعة إلى إنشاء أشكال جديدة من التفاهم المذهبي، ربما كانت تفوق في أهميتها الجانب السياسي المباشر. وعلى العكس مما رأب المس بيل؛ فإن أهمية التقارب تكمن في أنه وضع حلولاً مقبولة وعاجلة لسوء تفاهم تاريخي بين الطائفتين حول صلاة الجمعة، التي لا يقيمها الشيعة جماعياً في المسجد، بينما يولي أهل السنة لها اهتماماً خاصاً. برأي الدجيلي، فإن صاحب فكرة التقارب المُنهج والفعال هو السيد صالح الحلي؛ الذي دعا من الصحن الكاظمي في الأول من أيار 1920 إلى تعطيل الأعمال يوم الجمعة ومشاركة الشيعة والسنة في صلاة جماعية. وبالفعل فقد هرع الشيعة والسنة لتلبية الدعوة حتى أكتظ بهم مسجد سلطان علي ببغداد، وامتلأت الشوارع وانقطعت حركة المرور لشدة الزحام. ويبدو أن هذه الفكرة سرعان ما تنامت وانتشرت على

نحو غير مسبوق. وهكذا صار الشيعة وأهل السنة وبعد وقت قصير من الاحتلال، يقيمون في مكان واحد، الموالد النبوية ومجالس العزاء الحسينية تعبيراً عن التقارب بين المذهبين، حتى أن واحدة من بطاقات الدعوة التي وزعها جامع الميدان ببغداد ذكرت التالي:

(إن أهالي محلة الميدان يتقدمون إلى حضرتكم بالدعوة للحضور في الحفلة التي يقيمونها ليلة الجمعة القادمة في جامع الميدان للتبرك بتلاوة منقبة المولد النبوي الكريم مشفوعة بذكرى مقتل سيدنا الحسين عليه السلام ـ علي الوردي نقلاً عن مهدي البصير ص: 175).

تفيد هذه الوقائع وسواها بالفكرة التالية: إن الثورة والذعر من انهيار العقد الاجتماعي، لعبا الدور نفسه على صعيد تنمية المشاعر والميول داخل الكتل الكبيرة في المجتمع، للحفاظ على الكيان العراقي من الانهيار الكلي. لقد لعب الحشد الجماهيري في إطار هذه الفكرة، دوراً نموذجياً على مستوى تهدئة الغليانات الاجتماعية العرضية، وحاسماً على صعيد امتصاص شحنة العنف وترويضه والسيطرة عليه؛ بل إعادة تفريغه خارج المجتمع نفسه. كان رجال الدين على ضفتي الطائفتين يتصرفون بوحي من هذه المخاوف، ولم يتصرفوا بوحي من أيديولوجيات أو عقائد وأفكار سياسية؛ ولذلك توفرت لهم فرصة التقدم بخطاب شعبي بسيط في تصوراته، عميق في مضامينه الدينية والاجتماعية. ومن غير شك؛ فإن الرمزية الطقوسية في مجالس العزاء الحسينية الشيعية والموسيقى الدينية في المولد النبوي السني ـ بكل إيقاعاتها الصوفية ـ أدتا وعلى نحو متكامل ومُتناسق، دورهما كأدوات مثالية في الاتصال بي الأفراد المتباين في رؤاهم المذهبية، وفي تحويل التوترات العنيفة المكبوتة، والمُعبّر عنها سياسياً؛ إلى مصدر جديد من مصادر التقارب. المثير للاهتمام في هذه الآونة، الدور المحدود للأحزاب التقليدية والنخب.

لقد تركت رجال الدين دون منافس في الميدان.

من العنف إلى الطقوسية

إن ما يجمع بين الحشود الجماهيرية التي تشكلت بالأمس غير البعيد، كما تتشكل اليوم أثناء الحفلات الموسيقية والتي يتجمع فيها الأفراد في إطار موضوع وحيد هو الإيقاعات الموسيقية والأغاني والتنافسات البريئة حول المطرب المُفضل كما في مثال حفلات السوبر ستار التي بدأت بالانتشار في العالم العربي ـ انظر التمهيد في هذا الكتاب ـ وبين الحشود الجماهيرية التقليدية التي تتشكل أثناء احتفالات المولد النبوي السنية وفي احتفالات عاشوراء الشيعية الحزينة؛ حيث يتجمع الأفراد أيضاً داخل إطار وحيد يعتمد فيه المُسيطرون على الحشد، وقادته كذلك،الإيقاعات والأغاني الدينية والأناشيد المُمجدة والمُستذكرة لمناقب الرسول الأعظم محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) أو لواقعة استشهاد الحسين؛ ليس سوى الطاقة المُذهلة للإيقاعات التي يمكنها أن تصبح بحد ذاتها وبسهولة موضوعاً ثقافياً مُستقلاً. نحن هنا نتناول النموذج العراقي وحسب، بما أن غرضنا هو تبيان دلالات التحشيد وعلاقته بالإيقاعات ووظيفته وأشكال السيطرة عليه وقيادته؛ وبالتالي التعرف على الموضوعات الثقافية المُحركة.

وهذه؛ وإن كانت تتفاوت في أهميتها وقيمتها ومستوى وشكل تلقيها، والإحساس بها كذلك، إلا أنها تظل على درجة علية من التأثير في الحشد البشري. الموسيقي؛ سواء أكانت إيقاعات دينية أم حديثة وعصرية، وتماماً كما هو الحال مع الإيقاعات العسكرية الحماسية (الوطنية) في ألمانية وروسيا إبان الحقبة النازية والحقبة الشيوعية، تلعب الدور ذاته تقريباً في التحشيد؛ فهي تؤدي إلى نشوء أشكال من التقارب والاتصال بين الجماعات والأفراد الذين يؤلفون الحشد. ويكفي تذكير القراء بالدور المّهل الذي لعبته موسيقى فاغنر في ألمانية النازية، عندما استخدم هتلر الطاقة المُدهشة لسيمفونيات فاغنر لتحقيق

نوع من الاتصال بين أعضاء الحشد النازي، من أجل رفع درجة تراص الصفوف وتهييجها. يمكن للمرء، وفي إطار هذه الفكرة، أن يلاحظ الصلة بين النموذجين المتناقضين: النموذج الجديد للحشد الجماهيري كما جسدته مهرجانات السوبر ستار في دمشق وبيروت وعمان، والنموذج التقليدي كما جسدته الحشود الشيعية في النجف وكربلاء في العراق. وهما تظاهراتان جرتا في وقت واحد تقريباً. هل ثمة صلة من نوعٍ ما بين الحشيدين؟

من الناحية الشكلية المحض، قد تبدو الجماهير وكأنها تقف على طرفي معادلة معقدة في تناقضها، بيد أن الحشدين وعند تحليل ظروفها، وفحص العوامل والمؤثرات النشطة في وسطهما، سيقدمان الصورة ذاتها والدلالات ذاتها أيضاً، المتعلقة بسلوك الجماهير وأشكال السيطرة عليها وأنماط إخضاعها. فبينما يبدو الحشد البشري في النموذج الأول سعيداً، متوتراً وهو يتابع نتائج الاستفتاء، فإن الحشد البشري في النموذج الثاني، سيبدو غارقاً في الحزن ومتوتراً أيضاً وهو يتابع السرد التاريخي لقصة مصرع البطل ـ يتولاه عادة ملا شيعي ـ. وفيما يبدو الحشد الأول مشدوداً للمستقبل، بتفاعله مع فكرة الاحتشاد والاستفتاء على المطرب المفضل، يبدو الحشد المقابل غارقاً في الماضي وهو يتابع قصة قديمة مكررة ملايين المرات على إسماعه. إن السعادة والحزن، الماضي والحاضر، القديم والجديد، هي ذاتها موضوعات ثقافية تخص الحشود في الصميم. إنها تعيش في زمن أرضي واحد، ولكنها تعيش ثقافياً في زمنين مختلفين.

وهذا هو جوهر فكرة السيطرة على الحشد.

في هذا السياق تلعب الإيقاعات الموسيقية دوراً مُذهلاً في زيادة وعي الحشد لنفسه ككتلة واحدة، بينما يعيش هو في الواقع درجة عالية من الانقسام في الرأي. إن الحشد الجماهيري الديني الذي يستخدم الإيقاعات الكربلائية ـ وهذه دخلت بقوة حتى في الأغاني العراقية الحديث ـ ليس كتلة

واحدة مُتراصّة الصفوف في إطار ممارسته الطقوسية كما يُخيل للناظر. وفي الحالات التي تظهر فيها الحشود وكأنها كتلة متراصة؛ فإنها تعبر بشكل ضمنى ومُضمر عن تفاوتاتها وتناقضاتها. إن لهذا الحشد قابلية فريدة على إظهار تناقضاته الداخلية أيضاً، فهو يعيش نوعاً من الانقسام في الرأي حول جملة من الموضوعات الدينية والسياسية والثقافية، تماماً كما هو الحال مع الحفلات الموسيقية، حيت تتفاوت آراء المحتشدين حول المطرب المُفضل. في النهاية سوف يتم جذب وتجميع الحشد من حول البطل الذي يتم الاستفتاء على بطولته أو تفرده. وبينما يمكن للحشد الجماهيري الجديد العصري، أن يواصل الاستماع إلى أغانيه المُفضلة دون كلل أو ملل، وهي تعاد على أسماعه مئات المرات؛ فإن الحشد الجماهيري التقليدي والقديم، يملك الطاقة ذاتها على الإصغاء إلى الموضوع المُفضل ذاته، والتفاعل معه بنفس القدر من الحماسة والانفعال العاطفي. ومع ذلك، سوف يتبين للمرء وبسهولة، أن ثمة فروقات هائلة وساطعة في تفاوتها، يمكن أن تجعل من الحشدين الجماهيريين على طرفي معادلة أخرى متناقضة. من بين أبرز هذه الفروقات، أن الحشدين يُعبران ـ من منظور ثقافي ـ عن فكرتين وواقعين: الحداثة مقابل التعثر في التحديث، والاستقرار السياسي والاجتماعي بما يجلبه من مدينة، مقابل الاضطراب والفوضى وانحدار المجتمع إلى أسفل الدرك. الماضي والحاضر.

إن الواجب يقتضي ـ أثناء تحليل هذا النوع من الظاهرات ـ احترام التقاليد الثقافية وإيلاء عناية خاصة، بالمجموعات التي ترغب في إشباع تطلعاتها إلى الهوية الثقافية؛ وهذا أمر لا خلاف حوله بكل تأكيد. بيد أنَّ استغلال رجال الدين الشيعة في العراق وقادة الأحزاب السياسية الدينية الشيعية، للموضوع الثقافي بصورة انتهازية ورخيصة، والإلحاح على تحويل كل مناسبة مهما كانت صغيرة وعديمة الأهمية ـ وخصوصاً تلك التي لا طابع دينياً لها ـ إلى مناسبة

للممارسة الطقوسية والنواح على الحسين، وتسيير مظاهرات اللطم وضرب الأجساد بالسلاسل الحديدية، يكشف عن مدى النفاق والرياء السياسي في أوساط النخب الدينية والسياسية الشيعية. لقد عملت هذه النخب بعد سقوط بغداد مباشرة، على شد المجتمع العراقي كله إلى الماضي وإغراقه في الطقوسية؛ وجرى في هذا الإطار تلاعب مفضوح بمشاعر الجماهير والسيطرة عليها، وتحويلها إلى قوة استبدادية رهيبة (وهذا ما نراه في أعمال القتل العشوائي والتصفيات الجسدية بحق أهل السنة في البصرة ـ مثلاً ـ حين قام مهووسون بقتل أعداد كبيرة بحجة أنهم من الوهابيين).

إن منظر مئات الآلاف من الشبان العراقيين وهم ينزلون ـ وفي كل مناسبة تقريباً بعد سقوط بغداد ـ إلى الشوارع في النجف وكربلاء والكاظمية لممارسة الشعائر الكربلائية الحزينة، حيث يواصلون لساعات طويلة البكاء واللطم والندب وضرب الأجساد وتجريحها بالسلاسل الحديدية؛ بينما قوات الاحتلال الأمريكي تقف عند مداخل الأضرحة المقدسة، تخطى من حيث درجة تواصله واستمراريته حدود الممارسة الطقوسية المحصورة في نطاق المناسبة الدينية. لقد أصبح منذ سقوط بغداد، ممارسة سياسية رمزية يحركها رجال الدين، الذين أصبحوا يسيطرون فعلياً على العواطف والأفكار في الشارع بصورة غير مسبوقة. وهؤلاء اسقطوا من حساباتهم أي شعار أو دعوة لمقاومة الاحتلال؛ بينما رفعوا من شأن الدعوة القديمة عن الأغلبية وقاموا بتصعيدها.

هذه الموجة الجماهيرية الثالثة، الإسلامية التي تغمر العراق اليوم طولاً وعرضاً، تطرح من جديد الأسئلة ذاتها: ما العلاقة بين فكرة الحداثة والسيطرة على الجماهير؟ ما العلاقة بين انهيار العقد الاجتماعي وتفجر الحساسيات الثقافية؟ إلى أي حد ستذهب الكتلات الكبرى في المجتمع بمطالباتها؟. لقد أظهرت سلسلة عمليات التحشيد الجماهيري في مساجد الكوفة والكاظمية

وعند ضريح الإمام علي في النجف، وحسينيات مدينة الثورة ـ الصدر ـ وفي كربلاء؛ أن الملالي الجدد في العراق وعبر استغلال خلافاتهم الفقهية مع بعضهم البعض، وتنافساتهم السياسية وصراعاتهم، حتى الشخصية منها ضد ساسة أو رجال دين آخرين حول النفوذ، قد تمكنوا من أحداث تحويل جذري في فكرة الحشد الجماهيري نفسها؛ فهي انقلبت ممارسة طقوسية إلى ممارسة سياسية رمزية؛ بل إلى مناسبة لاستعراض القوة. وفي هذا النطاق من التحويل سوف يدخل مفهوم غريب للسياسة في العراق:

لم تعد السياسة عملاً عنيفاً وحسب، كما كان الحال مع المد الأحمر الشيوعي في الخمسينات، أو مع حقبة التبعيث المد القومي في مطلع السبعينات؛ وإنما هي كذلك ممارسة طقوسية مثلها مثل المناسبة الدينية. هذا يعني أن عهداً جديداً ومفهوماً جديداً كذلك، للسياسة قد بدأ منذ الآن.

هذه الحشود تتوزع اليوم فعلياً بين ثلاث قوى شيعية بارزة هي:

تيار مقتدى الصدر، وتيار المجلس الأعلى للثورة الإسلامية بقيادة الحكيم الأصغر ـ عبد العزيز ـ وتيار حزب الدعوة الإسلامية. بينما تتوزع قوى من الطائفة بين جماعات أقل أهمية مثل جماعة مدرسي الإيراني الأصل. وعلى سبيل المثال، فقد استغل المجلس الإسلامي الأعلى (جماعة الحكيم) حادثة النجف، التي سقط فيها آية الله باقر الحكيم وحراسة عدد كبير من المواطنين قتلى، في انفجار سيارة مُفخخة عند ضريح الإمام علي؛ من أجل حشد ما يزيد عن نصف مليون من الشبان والنساء والمراهقين والمُسنين، وتحويل تشييع الجنازة إلى مناسبة لتسيير مظاهرات دينية كبرى، راحت تجوب شوارع النجف وكربلاء والكاظمية. اللافت في تشييع الجنازة هو تحولها ـ للمرة الأولى في تاريخ العراق القديم والحديث ـ إلى مناسبة لممارسةٍ طقوسية شديدة الرمزية.

لقد شاهد العالم بأسره مئات الآلاف من الشبان وهم يلطمون ويبكون ويضربون أجسادهم بالسلاسل، تماماً كما يفعلون في العاشر من محرم من كل عام حين تحل ذكرى استشهاد الإمام الحسين.

هذه المناحة السياسية هي من اختلاق رجال الدين الانتهازيين، الذين استغلوا مصرع أحد قادتهم لتصعيد صورة الضحية في المخيال الشعبي، في مُماهاة لا تخلو من المكر والدهاء بأن الصريع الجديد يشبه الصريع القديم وأنهما معاً البطل ذاته. ومن غير شك؛ فإن استخدام الطقوسية الكربلائية وإيقاعاتها، وتوظيفها في إطار الاحتجاج على حادث قتل الحكيم، كان يخدم وبصورة مباشرة هدفاً سياسياً؛ إذ من خلال الحشد السياسي الجديد للجماهير يمكن إرسال رسالة واضحة للخصوم الدينيين (جماعة الصدر مثلاً بأكثر مّا هي رسالة موجهة إلى قوات الاحتلال). وهذا ما اتضح بجلاء من الأغاني والهتافات والشعارات الدينية التي رددتها الجماهير وجرى فيها التركيز على مكانة المجلس الأعلى ومكانة شهيده. ولذا بدا استغلال حادثة النجف من جانب المجلس الأعلى، دليلاً جديداً على أن الجماعات الشيعية المتنافسة كان على استعداد باستمرار، لكي تجعل من أسلوب التحشيد سلاحاً لترويع الخصوم الدينيين والسياسيين، بأكثر مما هو مُصمم لطرح الموضوع الوطني الجامع: مقاومة الاحتلال.

على العكس من مثال المجلس الأعلى وربما في سياق مختلف، استغل أنصار مقتدى الصدر حادثة نزع راية دينية (ما يدعى راية المهدي) من عامود كهرباء في مدينة الثورة ـ الصدر ـ من قبل القوات الأمريكية الغازية، لتسيير حشود هائلة راحت تستخدم الطقس العاشورائي ذاته، وبكل ما يتطلبه من نواح ولطم وضرب للظهور بالسلاسل. ولكن يجدر التنويه هنا، بالدور الشجاع الذي لعبه الصدر الابن، فهو ركز أبصاره ـ بأكثر مما فعل الآخرون ـ

على الجانب الوطني المباشر والملحاح؛ وذلك حين راحت الحشود تنادي بصوت مسموع وقوي برحيل قوات الاحتلال. كان رجال الدين الشيعة عبر هذا الاستغلال الجديد والمفاجئ للحشد الجماهيري، يقومون فعلياً بطرح تصور مغاير لمفهوم السياسة؛ والترويج لمفهوم جديد لها أساسه أنها ممارسة طقوسية سوف يتمكنون بواسطتها، من السيطرة الميدانية على حشود بشرية متزايدة انجذبت تلقائياً نحو هذا الميدان ومع كل لحظة مرت طوال أكثر من عام ـ منذ انهيار النظام وسقوط العاصمة ـ أصبح بإمكان قوى متنوعة في الطائفة، أن تخرج من أجل التعبير عن هويتها الثقافية بعد سنوات من الحرمان. بيد أن هذه السيطرة كانت تؤدي، من منظور موازٍ، إلى حبس الجماهير داخل فضاء ديني ومذهبي مغلق وشديد القتامة، حزين ومأسوي بصورة لا توصف؛ وذلك ومع خلو التظاهرات الدينية من موضوعات وطنية عريضة أو أفكار ومفاهيم ذات صلة عضوية وحقيقية بالمشكلات الوطنية المطروحة. إن الوظيفة الوحيدة للحشد كما تبين سائر التظاهرات، ستتخذ مع الوقت طابعاً تنافسياً عنيفاً حين تسعى حشود معارضة إلى تبني هتافات وشعارات ناقدة لسلوك المجلس الأعلى ـ مثلاً ـ وخصوصاً بسبب اشتراكه في مجلس الحكم المؤقت الذي نصّبته قوات الاحتلال. ولسوف تتجلى في كل هذه التظاهرات وفي مناسبات تالية، فكرة وحيدة هي: استعراض القوة.

لقد أصبحت مسألة إبراز القوة في الشارع، وبدلاً من أي موضوعات أو أفكار أخرى، هي الفكرة الطاغية مع الموجه الثالثة.

كانوا، وعبر إصرارهم على تصعيد الجانب الطقوسي؛ حتى من دون أن تكون هناك مناسبة دينية حقيقية يُمارس فيها هذا التقليد الثقافي، يعمدون إلى تحويل السياسة نفسها إلى ممارسة طقوسية، والأصح يحولون مفهوم السياسة إلى مفهوم طقوسي، سيمنع ويعيق موضوعياً كل تحرك أو انطلاق لأعداد كبيرة

ومُتزايدة من الشباب الشيعة خارج الموضوع المذهبي، وخارج طقوسيته المستمرة والمُتواصلة دون انقطاع. تحلينا الطريقة التي استخدمها الملالي الجدد في العراق، والذين سيطروا فعلياً على الجماهير وسارعوا إلى تقديم أنفسهم كقادة لها؛ إلى شعار رئيس وقديم من شعارات الثورة الإيرانية كان ولا يزال يلقى هوى خاصاً في قلوب أعضاء المليشيات المُسلحة.يقول الشعار: (كل أرض كربلاء وكل يوم عاشوراء). في هذا الشعار الإيراني الذي ينتسب لحقبة الحرب مع العراق عام 1980 وسواه من اشعارات الحشود المليونية، التي حركها الخميني في سائر أرجاء إيران؛ كل ما يلزم لتصعيد روح الإستضحاء الطقوسي في المجتمع. في الواقع لم يتردد هاذ الشعارات في تظاهرات الشيعة مع سقوط بغداد،ولكنه ومع استمرار تسيير التظاهرات في كل يوم وتصاعد الروح الطقوسية التي تم تنشيطها، تردد صداه بطريقة ما، في شوارع النجف وكربلاء، من دون أن تنطق به الجماهير العراقية أو حتى تستذكره. تحول هذا الهتاف الرهيب إلى ممارسة جماعية، ففي كل يوم كان هناك بالفعل عاشوراء حزين؛ بينما أصبحت كل أرض في العراق كربلاء، لم يُسمع هذا الهتاف قط، ولكن الجميع شاهدوه يتجسد في أرض الواقع مع تعاظم المسيرات والتظاهرات والمناحات الجماعية في كل مكان. هذه المناحات الجماعية التي ظلت مستمرة في العراق طوال عام بعد سقوط بغداد، عبرت رمزياً وربما من دون إرادة الجماهير ولا توجيههم، عن حزن جماعي مكبوت لسقوط بغداد. ولكنها، كانت في الآن ذاته، دليلاً من بين أدلة أخرى، على وجود نمط جديد من أنماط السيطرة على الكتل البشرية في المجتمع، لم يسبق للعراق القديم والحديث أن تعرف عليه. فلماذا سارع رجال الدين في العراق إلى استغلال الحادث الهلعي التاريخي (سقوط بغداد) بتحويله إلى ممارسة طقوسية تخص الطائفة الشيعية؟

إن بعض المحللين ومن دون تبصر كافٍ، اقترحوا تفسيراً من المتعذر قبوله؛ فهذه الحشود من وجهة نظرهم كانت تجسيداً لرغبة مقموعة وتعبيراً عن

حرمان وكبت، استمرا سنوات طويلة خلال حكم البعث. بيد أن ثمة محمولات رمزية غاية في الأهمية، كانت لا تزال تقبع خلف هذا الاستغلال والتحويل الماكر لشعارات الحرب مع إيران. من بين أكثر هذه الدلالات الرمزية سطوعاً، ثمة دلالة خاصة تخص استرداد ذكرى موت البطل. إن الثقافة المذهبية للشيعي المعاصر في العراق، تزوده ـ في كل لحظة ـ بإحساس تاريخي قوي بأن امتيازه، وفي مواجهة آخرين من أقرانه في المجتمع، يكمن في تصوره لنفسه كضحية استثنائية مفارقة ومُتفرقة في مأساتها. إنه على غرار مثاله وبطله التاريخي الشهيد، يعيش مأساة خاصة ومتفردة لا يشاطره فيها سوى آخرين، مُماثلين له يشاركونه في المناحة الجماعية. إن واحدة من أشكال السيطرة على الحشد تكمن هنا: فرجال الدين الشيعة كانوا يعمدون من خلال التظاهرات، إلى إحداث أوسع وأكبر قدر ممكن من الإحساس بالتماثل بين المشاركين في الحشد، وإلى إبراز جانب رمزي بعينه دون سواه من الجوانب الرمزية الأخرى، وهو أنهم جميعاً يملكون الامتياز نفسه: إنهم ضحايا استثنائيين ومُفارقين لا نظير لمأساتهم. إنهم مظلومون عبر التاريخ. لقد انفردوا عن مأساة المجتمع وعن المجتمع نفسه، بمأساة تخصهم وحدهم.

بهذا المعنى، تشكل الحشود الجماهيرية، وهي خليط غير متجانس م طبقات اجتماعية شتى، نزلت إلى الشوارع وتجمعت في إطار مادة صمغية جديدة هي طقوسية عاشوراء؛ نموذجاً لمجتمع ضحايا صغير انفصل عن المجتمع الكبير وفكك روابطه العضوية معه. إنه مجتمع عقائدي مغلق وجديد يريد أن يفرض نفسه بوصفه الأغلبية. دلل هذا المنحى من سلوك2 الحشد الجماهيري وبوضوح، على أن فكرة التضحية قد تخطت النسق القديم الذي انتظمت فيه، وتحوّلت إلى مصدر من مصادر التحشيد. ولذا صار بوسع كل فرد حتى وإنْ كان أقل تديناً، أن يفتش عن مأساته في إطار مأساة جماعية رمزية. وخلال

الأيام والأسابيع الأولى من الاحتلال الأمريكي، وحيث تم تيسير تظاهرات صاخبة وهائلة في شوارع بغداد والنجف وكربلاء، غاب الواقع الحقيقي والمحسوس كلياً أو تلاشى، وحل محله واقع آخر، طقوسي وتاريخي ولكنه غير محسوس ولا مرئي. ولذا لم تظهر الحشود خلال تظاهراتها أية مشاعر إزاء الحدث الهلعي الواقعي ـ سقوط بغداد ـ بل ركزت أبصارها على الحدث الهلعي الرمزي. كان الرموز تتجلى عندئذٍ، بقوة تفوق قوة الواقع نفسه. وعلى الضد مما كان متوقعاً؛ فقد أتضح أن للرموز في مجتمع الضحايا طاقة فريدة على الهيمنة، وعلى تحريك الحشود وتكتيلها. وبدلاً من أن تقوم الجماهير بالاحتكاك مع الحدث الهلعي والواقعي والتلامس معه واختباره؛ قامت بتمويهّه وحجبه، من أجل أن تتمكن من إبراز الجانب الوحيد المطلوب في الممارسة: الكشف عن حقيقيتها هي، الساطعة وغير القابلة للتأويل، بوصفها مجتمع ضحايا مُتراص الصفوف، خرج بنفسه ليُعيد سرد الرواية عن مأساته بكل مظاهرها ومشاهدها الحزينة.

كما أن رجال الدين ـ ممن قادوا وانظموا تلك التظاهرات الحاشدة ـ كانوا يعملون على إعاقة وحرمان جماهير شيعية أخرى هائلة اكتفت بالتأييد المُبطن؛ من التوجه صوب موضوعات وطنية جامعة بما فيها مقاومة الاحتلال أو النضال من أجل الدستور والديمقراطية، وذلك عبر تركيز أبصارها وأبصار المجتمع بأسره على الحق الثقافي في ممارسة الطقوسية العاشورائية علناً مع تلاشي الدولة المركزية. وأكثر من ذلك، أن رجال الدين ومن خلا التركيز على الطابع الطقوسي المحض للتظاهرات، وتجريدها من كل مضمون سياسي مباشر أو موضوعات وطنية جامعة، واصلوا ـ عملياً ـ احتجاز الحشود داخل فضاء فكرة طائفية واحدة، مفادها أن محو الدولة وتلاشيها المفاجئ عن المسرح، لا يعني سوى أمر واحد هو نشوء أرضيات جديدة للمُطالبة بقبول فكرة أغلبية

الشيعة في التركيب السكاني؛ وان محو الدولة وحده هو الذي مكن الطائفة من الحصول على حقها في تنظيم هذه الاحتفالات علناً في الشوارع العامة. لقد حولوا العراق بأسره إلى حسينيّة كبيرة، وإلى أرض مناحة طقوسية. إن فكرة محو الدولة كعامل وحيد للحصول على هذا الحق ـ فضلاً عن فظاعتها ـ وبكل ما تتضمنه من ادعاءات ومزاعم عن الحق التاريخي للشيعة في حكم العراق، هي مجرد استطراد في فكرة اعم عن امتياز جماعة بعينها، وتفردها عن سائر الجماعات الأخرى في المجتمع. إنها جماعة من الضحايا مُتميزة متفردة، حتى في أغلبيتها غير المُعترف بها بعد. ولأنها متميزة ومُتفردة؛ فأن لها الحق في فرض ثقافتها وسيطرتها.

إن العودة إلى التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق، كما تشكل خلال القرن الماضي، سوف تبين بعض أوجه التماثل بين الجماهيريات وفي سلوك قادتها أيضاً؛ فقد أفضت عمليات التحشيد طوال أكثر من أربعين عاماً، حيث تكرر المشهد نفسه مع اختلاف الألوان الأحمر والأبيض والأسود، إلى تهتك فظيع في فكرة الوطنية. لم تعد هناك هوية ثقافية جامعة؛ وبدلاً منها حلت هويات حزبية وأيديولوجية ذات طابع عصابي، قلما نظر أصحابها بشيء من الرحمة والتسامح إلى بعضهم البعض. وفي هذا الإطار فقد لعبت الأيدولوجيا في التجربة السياسية العراقية دوراً مثيراً خليقاً بالدراسة والتأمل، فهي أدت وبشكل متواصل إلى تسريع درجة انحلال وذوبان الروابط الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات السكانية، وإلى تدمير الوعي الجماعي للشعب بأنه كيان واحد، وكرست بدلاً من ذلك، الشعور داخل المجتمع بأنه مجموعة (مجتمعات) متناحرة ومتصادمة.

وهذا ما أرغب في توضيحه منعاً لكل التباس:

إبان الجماهيريات الأولى ـ الحمراء ـ تحشد الشيوعيون من حولهم في نهاية الخمسينات من القرن الماضي، جماهيرية هائلة وقاموا بتزويدها بأفكار بسيطة وانفعالية في الغالب، وبكل ما يلزم كذلك من الإحساس العقائدي بأنها القوة التاريخية الجديد المنتظرة، الأسطورية التي يحق لها سحق الإقطاعيين والرجعيين أو البرجوازيين، أو سحل مَنْ هم على شاكلتهم. وبالتالي أن تفرض نفسها كمجتمع أغلبية عقائدية لها ممارستها الطقوسية والرمزية الخاصة. وكانوا ـ الشيوعيون ـ إلى جانب هذا، يقومون بتصعيد صورتهم كمجتمع ضحايا أيضاً. إنهم مجتمع ضحايا سياسيين انفردوا بمأساتهم عن سائر المجتمعات السياسية. انتهت التجربة كما هو معلوم، إلى إنتاج الاستبداد وإلى صناعته ونشره وإشاعة ثقافته على نطاق واسع في المجتمع العراقي، وذلك مع انتشار ممارسة التلويح بالحبال وسحل الخصوم.

وإبان نهاية الستينات من القرن الماضي تكرر المشهد ذاته؛ إذ حلت موجة ثانية من الحشود محل الموجة الحمراء مع صعود حزب البعث إلى السلطة. وهذه كانت هي الجماهيرية الثانية الكبرى في تاريخ العراق الحديث في أعقاب ما سُمي بالثورة البيضاء في تموز/ يوليو من عام 1968. آنذاك تحولت الجماهير البعثية ـ العقائدية الجديدة، بسرعة مدهشة وبسهولة تامة كذلك، إلى مصدر من مصادر القمع والاستبداد بفضل حبس تطلعاتها وأفكارها، وبفضل تشجيعها على التدخل السافر والتعسفي في كل صغيرة وكبيرة في حياة الملايين من العراقيين. إنها مجتمع ضحايا استثنائي ومُفارق، تم تحطيمه في حفلات (السحل الشيوعية) وهو يريد ـ مع صعوده ـ أن يفرض نفسه أيضاً وبفضل هذا الامتياز، كمجتمع أغلبية عقائدية.

مع صعود البعث وعودته إلى السلطة حدث تحول جذري في العلاقة مع الجماهير.

لم تعد الجماهير مجرد قوة يقبض عليها حزب عقائدي وحسب، ولا موضوعاً تنافسياً مع قوى اجتماعية وسياسية أخرى؛ بل أضحت قوة يتناوب أو يتعاضد على تطويعها والسيطرة عليها وتوجيهها جهازان صارمان: حزب عقائدي واسع النفوذ ودولة بوليسية. هذا التحول عكس بوضوح النمط الجديد من السيطرة على الجماهير. لقد أصبحت الدولة شريكاً مع الحزب في الامتياز التضحوي. أدى كل ذلك وطوال ثلاثة عقود متواصلة إلى نشوء كتلة كبيرة من السكان، هي ـ في الواقع ـ حبيسة منظومة من المعتقدات والتصورات الحزبية الضيقة والمحدودة للعالم والسياسية والمجتمع. اليوم تتكرر التجربة، وعلى النحو ذاته تقريباً مع صعود موجة جديدة من الجماهير؛ تتخذ من فكرها المذهبي أداة وحيدة لرؤية التناقضات في المجتمع، ولرؤية نفسها كجماعة متفردة المأساة. وهذا ما ينبىء بسرعة تحولها إلى قوة تهدد فكرة وأسس الديمقراطية، وأكثر من المدهش والمثير للفضول لظاهرة الحشد الجماهيري في التاريخ الاجتماعي والسياسي في العراق، وسرعة تحوله إلى كتلة هائلة مناوئة للديمقراطية؛ بل ومُعيقة للتقدم والإصلاح وربما منتجة للعنف أيضاً،هو واحدة من الظاهرات الفريدة المُرتبطة عضوياً بتعثر الحداثة وضعف وتيرة التمدين الاجتماعي. وفي كل هذه النماذج من التحشيد، يمكن رؤية الدور الذي لعبته الأغاني والإيقاعات في إذكاء وتصعيد المشاعر.

إن الأناشيد الثورية التي صدحت بها جموع الشيعة طوال الأيام الأولى لسقوط بغداد، في كل من كربلاء والنجف ومدينة الصدر؛ ومنها الهتاف المُريع القائل: (وحياة الزهرة المظلومة. كل بعثي نقطع زردومة ـ أي عنقه) يجب أن تحيلنا إلى الأناشيد المُماثلة التي سبق للجماهير أن صدحت بها مع ثورة تموز/ يوليو 1958، مثلاً هتاف الشيوعيين: (اللي ما يصفق عفلقي ـ أي أن مَنْ لا يصفي فهو بعثي) أو هتاف: (ماكو مؤامرة تصير والحبال موجودة). بيد أن

أكثر ما يثير الاهتمام والحيرة في هذا النطاق، هو عودة الحزب الشيوعي العراقي إلى طرح شعارات وأهازيج وهتافات لحشوده الجماهيرية الهزيلة؛ مماثلة تماماً لهتافاته في الستينات من القرن الماضي. يكفي التذكير بأن الأغنية التي رددها الشيوعيون من خلال حشد جماهيري هزيل كان يرقص فرحاً في الثاني عشر من كانون الثاني/ ديسمبر 2003 بعد الإعلان عن أسر الرئيس صدام حسين من قبل القوات الأمريكية، تقول ما يلي: (صدام انلزم موتوا يا بعثية ـ أي: موتوا أيها البعثيون فقد اعتقل صدام). لقد أعاد الشيوعيون إنتاج شعاراتهم البذيئة بعد عقود من نسيانها. فلماذا تردد، من جديد صدى الثقافة القديمة ذاتها؟ وما الذي يجمع بين شعارات الأمس وشعارات اليوم مع أن الظروف تبدّلت جذريّاً؟. إن التأويل المقبول في هذه الحالة، يجب أن ينصرف إلى معاينة وفحص مفهوم السياسة كما بلورته الأحزاب. لقد عاد الشيوعيون مع أول فرصة للتجابه مع العقائد المنافسة، مثلهم في ذلك مثل القوى والجماعات الدينية، إلى شعاراتهم العنيفة والقديمة. أي عادوا إلى الخزان الثقافي ذاته ليغرفوا منه ما يلزمه لجعل المعركة أكثر قسوة.

إذا ما قمنا بإعادة تركيب هذه التقابلات العنيفة للجماهير في الميدان، طوال ما يقرب من خمسة عقود إبتداء من العام 1958؛ فإن الصدام سوف يبرز في صورة متتالية عنيفة يتكرر فيها المشهد نفسه: الشيوعيون يندفعون لتصفية التيار القومي بالقوة خلال أعوام 1958ـ 1962 مُستخدمين حشوداً هائلة راحت تتدفق إلى الشوارع وتسهر الليل كله تغني وتصدح بأناشيدها وموسيقاها. (ولنتذكر أن مهرجان السلام الذي نظمه الحزب الشيوعي في الموصل عام 1959 انقلب من مهرجان أغاني للسلام إلى مهرجان قتل وذبح للقوميين في المدينة). ثم وفي أعوام 63 – 64 رأينا البعثيين يندفعون لتصفية

التيار الشيوعي ـ اليساري (المد الأحمر) مُستخدمين هم أيضاً حشودهم الجماهيرية التي راحت تصدح بأغاني الوحدة مع مصر.

أخيراً هاهم الإسلاميون يندفعون لتصفية البعثيين تحت شعار: اجتثاث البعثية.

هذا الصدام الدامي والعنيف للجماهيريات ما كان ليحدث ويستمر على هذا النحو، لو لم تكن هناك في الأصل تناقضات حادة ومُستعصية على الحل، هي نتاج أزمة اجتماعية عميقة أخفقت العقائد العنيفة الشيوعية والقومية والإسلامية في تقديم مقاربات عقلانية للخروج من أسرها، أو حتى في فهم واستيعاب درجة خطورتها؛ تماماً مثلماً أخفقت النخب السياسية والفكرية العراقية في تحليل نتائجها المُدمرة. وإلى هذا كله لو لم يكن هناك مفهوم للسياسة تبلور ـ دون انقطاع وطوال خمسة عقود ـ داخل مجتمعات عقائدية صغيرة، طقوسية ومُنغلقة ومذعورة، رأت إلى نفسها باستمرار بوصفها المُخلص المُعبر الوحيد والتفرد عن أحلام وتطلعات الشعب. في هذا الإطار لعبت الحشود الجماهيرية دورها كاملاً، مرة كأداة ترويع في يد الدولة لفرض مزيد من القيود على تطلعات المجتمع؛ ومرات كأدوات ترويع في قبضة القوى العقائدية.

وعلى سبيل المثال: فمقابل الحشود الإيرانية التي سيرها الإمام الخميني في شوارع طهراه والمدن الإيرانية إثناء الحرب، وهي تنشد بصوت واحد مُروع: كل يوم عاشوراء وكل يوم كربلاء، كانت هناك حشود مُتزايدة من الجماهير، التي سيرها الرئيس صدام حسين في بغداد والمدن العراقية وهي تغني(إحنا المشينا للحرب. عاشق يغني لمحبوبته ـ نحن الذين نمشي إلى الحرب مثل عاشق يغني لمحبوبته). دون الهتافان الصاخبان في الوقت عينه تقريباً في كل من طهران

وبغداد؛ وكانا من الناحية الرمزية الصرف تعبيراً بليغاً عن الوظيفة الجديدة للجماهير كما تخيلتها الدولة: إن مهمتها الوحيدة باتت اعتباراً من هذه الآونة هي إرغام المجتمع كله في إيران والعراق، على مواصلة الاندفاع على طريق الحرب وممارسة الإستضحاء بنشوة كاملة، وتقديم المزيد من التضحيات ممن دون تردد أو انقطاع. وإذا ما قمنا بدمج الصور والشعارات التي صدحت بها الحشود في طهران وبغداد، فإننا سنكون وجهاً لوجه أمام الجماهير ذاتها وكأنها تهتف بشعار واحد يدعو المجتمع:

(أن يمشي إلى الحرب ويغني لها كما يغني العاشق لمحبوبته، لأن كل أرض هي كربلاء، ولأن كل يوم هو عاشوراء).

هذا الدمج الافتراضي للشعارات، والذي نقوم به هنا ـ حصراً ـ بين الشعارين العراقي والإيراني، يكشف لنا عن المضمون الحقيقي للحشود السياسية. في هذا السياق، لعبت الإيقاعات والأغاني العقائدية سوية مع الموسيقي والأناشيد الدينية، الدور نفسه في تصعيد الإحساس بالمهابة من الحشود. إنها جماهير مليونية تسير مصحوبة بالموسيقى والأناشيد وبالأغنية الوحيدة التي تروق لها. من المؤكد أن مشاعر الرفض والاشمئزاز من بشاعة الحرب في المجتمعين الإيراني والعراقي كانت قوية ومسموعة؛ حتى في أوساط الجماهير نفسها التي كانت تسير في شوارع طهران وبغداد. بيد أن مسار الأحداث والتطورات التراجيدية المتسارعة كان يفرض على الجماهير والقادة معاً في البلدين، تصعيداً لا مثيل له للطقوسيات والرموز. سنعود إلى التاريخ مرة أخرى من أجل رؤية العلاقة بين هذه الطقوسية وبين الخوف من الخارج.

ثمة رابطة قوية بين هذا الخوف الذي كرسته الأحزاب الجماهيرية في الفكر السياسي، وبين وصول الوعد بالتحديث إلى طريق مسدود، وبالتالي

فشل محاولات تمدين المجتمع ونقله إلى مصاف الأمم الراقية، بحسب برامج أحزاب الطبقة السياسية المتعاقبة على الحكم منذ عام 1921 حتى سقوط الملكية في العام 1958. هذا الخارج الذي تجسد صبيحة سقوط بغداد في صورة قوة عسكرية هائلة تجتاح الداخل المُنهك والمحطم، ـ بدعاوي زائفة عن الديمقراطية والحداثة ـ هو الشبح الذي كان يتجول بخيلاء في شوارع بغداد ووسط الحشود الجماهيرية.

سأتوقف هنا قليلاً، عند بعض العوائق التي ارتطمت بها محاولات التمدين المُبكرة في المجتمع العراقي، منذ أن بدأت علائم وتأثيرات الثورة الدستورية في إيران وتركيا عام 1906.

لقد عاش العراق باستغراق وجداني حار سنوات السجال مع فكرة التحديث، أثناء محاولة مدحت باشا ثم ناظم باشا، ثم خلال سنوات اندلاع الثورة المشروطية؛ والرامية في الجوهر إلى إحداث تحول حقيقي في بنية المجتمع من خلال إصلاح نظام التعليم وإنشاء مؤسسات رعاية صحية، وفي سبيل إعادة هيكلة الاقتصاد أيضاً؛ ولكن من دون أن تتبلور لا داخل المجتمع ولا في المؤلفات الفكرية والثقافية للنخبة مفاهيم متماسكة عن معنى الحداثة وحدودها. في حين، وعلى عكس التوقعات، تطورت أساليب التلاقي أو التناقض مع أفكار التحديث عند رجال الدين في النجف وكربلاء. يتعين الاعتراف في هذا المقام، أن رجال الدين وطلاب المدارس الدينية في النجف وكربلاء، كانوا يمثلون في تلك السنوات طبقة من المتعلمين، أكثر نشاطاً وتأثيراً في المجتمع من سائر الفئات والجماعات الأخرى. ومع ذلك كان هناك على الدوام نوع من الانفصال بين الموقف السياسي ـ الديني (الفقهي) وبين الموقف الاجتماعي ـ الفكري من مسألة التحديث. وهذا أمر مثير للاهتمام بالفعل، إذ أن التحركات السياسية والدينية التي انبنت عليها مواقف النخب، لم تكن

لتقترن بفكرة واضحة عن المقصود بالتحديث؟ في البداية أشاع رجال الدين وخصوصاً رجال الدين الشيعة في النجف، وهم القوة المجتمعية الأكثر تنظيماً والأفضل تعليماً ـ بفضل انتشار مفادها: وتقاليد التعليم الديني حيث يُحرص على تعليم الأطفال القراءة والكتابة وحفظ الشعر والأحاديث النبوية والقرآن ـ فكرة وحيدة عن معنى التحديث مفادها: إن التحديث يعني خضوع الإسلام والمسلمين لهيمنة ثقافية وافدة مُتحللة، فاسدة وشريرة مُخالفة لشرع الله. وبكلام آخر الاستسلام أمام الخارج.

ويبدو أن هذا الفزع التقليدي من الخارج، والذي يتغذى من عقود مريرة من الهيمنة الأجنبية على البلاد، منذ سقوط الدولة العباسية وعاصمة الإسلام بغداد في يد المغول، قد أفضى في النهاية إلى إحياء فزع قديم وفلكلوري في الثقافة الشعبية العراقية. هذا الفزع يتجلى في وجود نظرات تشكيك وارتياب لا حدود لها، إزاء كل وأي محاولة لفرض التحول بالقوة. ولذا كان ميسوراً بالنسبة لرجال الدين، وفي غياب دور حقيقي للنخب العلمانية، تمرير هذا الذعر ونشره على أوسع نطاق والتلاعب به. ولكن، ومع أولى الإصلاحات الفعلية التي طاولت نظام التعليم والإدارة جزئياً، والسماح لأشكال محدودة من حرية النشر والصحافة كذلك، أُرغم رجال الدين في النجف على تعديل طفيف للنظرة السائدة عن التحديث؛ فهو ليس شراً مُطلقاً وإنما فيه منافع للناس. وهكذا اضطرت طبقة رجال الدين جزئياً وعلى نحو مُتدرج، إلى الانتقال من الرفض المُطلق إلى استغلال الواقع الجديد والاستفادة من فرص انتشار المجلات والكتب، وتحسين أشكال الاتصال الثقافي مع الجماهير التي أتاحتها فرمانات السلطان عبد الحميد، الرامية إلى تكوين قوة شيعية متمنعة إزاء الأطماع البريطانية ـ خصوصاً بعد فشل محاولته استمالة إيران القاجارية إلى حلف شيعي ـ سني لمقاومة النفوذ الأوربي في الشرق المسلم

ـ وهذا ما يؤكده الدور الفعال الذي لعبته جمعية حرس الاستقلال العراقية التي ضمت الشيعة والسنة. يمكن القول إن العراق، وطوال نصف قرن من العام 1900 – 1950 عاش من المنظور الثقافي، ثلاثة مفاهيم كبرى للتحديث لا مفهوماً واحداً. لكن أياً من هذه المفاهيم لم يساهم جدياً في صياغة أسس التعايش التاريخي بين العناصر والمكونات الاجتماعية والثقافية؛ بل على العكس من ذلك، فاقمت من حدة تنافرها وربما في ارتطامها ببعضها.

الأول:

بلورته طبقة رجال الدين، وهو يقوم على أساس السجال ضد التحديث (تراوح بين الرفض واستغلال منافع الإصلاح المحدود والتعايش مع نتائجها).

والثاني:

مفهوم موازٍ بلورته الطبقة السياسية، التي كان رجالها يتناوبون على الحكم، ويقوم على قاعدة أن التحديث مستحيل من دون التبعية للغرب وبشكل خاص الصداقة مع بريطانيا.

أما الثالث:

فهو مفهوم مضاد تبلور في الشارع السياسي، بفضل صعود أدوار الأحزاب الجماهيرية الشيوعي، البعث، القوميون، وهو يقوم على فكرتين تبدوان متصارعتين:

تقول أحداهما إن الحداثة يجب أن تنبع من الخصوصية الثقافية العربية ـ وهذا ما سعى إلى بلورته بصورة شبه ممنهجة تيار عروبي نشط وجد في أفكار الشهيد الصباغ ورفاقه العقداء الأربعة مرجعية فكرية صالحة ـ. وفي نطاق هذا

المفهوم جرى التأكيد على أن التحديث يجب أن يكون مُستقلاً عن المعسكرين العالميين الشرقي والغربي، وإن على العرب أو يشقوا بأنفسهم الطريق إلى التحديث من خلال الوحدة العربية. فيما تقول الأخرى إن التحديث مستحيل في ظل انشطار العالم إلى معسكرين بعد الحرب العالمية الثانية، وبالطبع من دون انحياز إلى عالم الاشتراكية والعمل والكادحين والفقراء دون تردد. وبالتالي فإن الحلم بالتحديث سيكون مُمكناً فقط في ظل انحياز كامل لمعسكر الاشتراكية العالمي وضد الغرب الاستعماري.

عززت هذه المفاهيم مع الوقت، مخاوف وتشوشات تقليدية إزاء مفهوم التحديث في المجتمع العراقي؛ وأدت بشكل مأسوي إلى تراجع فظيع في فكرة النضال من أجل الإصلاح. كانت فكرة الإصلاح في الفكر السياسي العراقي مع صعود أدوار الأحزاب الجماهيرية تترادف مع كلمة الرجعية أو التخاذل. ولذا نظر بكثير من الحذر والتشكيك للدعوات أو المطالب السياسية الإصلاحية، وربما أتهم أصحابها بالتواطؤ مع الاستعمار وأعوانه، وذلك بسبب المناخ الراديكالي الذي كانت تشيعه الأحزاب من خلال دعواتها الثورية. وحتى اليوم يمكن للمرء أن يلاحظ كيف أن الفكر السياسي العراقي ظل أميناً لهذه الروح الجذرية، إذ نادراً ما أبدي تقبلاً واضحاً لشعارات ودعوات الإصلاح. وعلى العكس ظل يرفض كل دعوة أو نداء لا يتجه صوب فكرة وحيدة هي الثورة وإسقاط النظام. ولذلك جاءت ثورة تموز/ يوليو 1958 لتضع حداً لكل هذا السجال، ولتحل محله نوع من السجال الثنائي بين الحداثة النابعة من الخصوصية الثقافية القومية، وبين الحداثة النابعة من الانحياز إلى معسكر خارجي (شرقي اشتراكي عند الحزب الشيوعي وبعض الشخصيات الماركسية المستقلة وقومي عروبي مصري ـ سوري عند البعثيين والقوميين).

بكلام آخر: كانت ثورة تموز/ يوليو من هذا المنظور، انتصاراً لامعاً لمفهوم عن الحداثة مناوئ في الجوهر للغرب، وانتصاراً لثقافة مذعورة منه أيضاً.

هذه المفاهيم وكما بينت التجربة التاريخية، لم تساهم في خلق روابط توحيدية داخل المجتمع، وعلى العكس ساهم كل واحد منها في تسريع درجة تنافر الكتلات الاجتماعية. فالتحديث (الشيوعي) الموعود، عنى بالنسبة لرجال الدين الشيعة والسنة والجماعات القومية، تحطيماً لأسس الثقافة القديمة والدين والتقاليد ونظام القيم؛ بينما تراءى التحديث العروبي الموعود النظري ـ في أعين اليساريين كما لو كان تكريساً للتخلف والرجعية. ومن النادر أن يلاحظ الباحث وطوال الحقبة الممتدة من الخمسينات وحتى سقوط بغداد 2003، وجود محاولة فكرية منهجية ـ من جانب النخب في العراق ـ لصياغة مفهوم للتحديث، يمكن أن يكون محركاً اجتماعياً حقيقياً ومقبولاً من المجتمع، كما هو الحال مع الثورة المشروطية في إيران، أو الثورة الكمالية في تركيا، أي في البلدين اللذين ظل العراق الكاريزمي يتطلع بحسرة إلى تقدمها المطرد في تلك السنوات.

المحاولة الوحيدة لإنجاز مقاربة بين مفهومي الحداثة الإيديولوجية عند الشيوعيين والبعثيين، كانت محاولة سياسية ولم تتحول إلى مشروع فكري. وهكذا؛ فإن التقارب البعثي ـ الشيوعي خلال مطلع السبعينات من القرن الماضي (تحالف 1973) كان تقارباً سياسياً هشاً لم يُبينَ على أسس فكرية عميقة. وطوال أقل من ربع قرن من العام 1958 – 1979 كانت مفاهيم التحديث الإيديولوجية النظرية، تتصارع بأشكال مختلفة لتضاعف من درجة وحدة الانقسامات في المجتمع بدلاً من تعزيز وحدته. وعندما بدأت علائم تحطم التحالف الشيوعي ـ البعثي تالياً (الجبهة الوطنية التقدمية بعد ست

سنوات فقط من تقارب سياسي هش) تجذرت في الوعي السياسي العراقي فكرة وحيدة عن الديمقراطية: إنها لا تعني نظاماً من الحريات العامة، ولا تأسيساً لمجتمع مدني مُحرر من الرقابة والتسلط؛ بل هي حرية الحزب وحقه لوحده في الحصول على مقرات وصحف علنية. لقد تم اختزال مفهوم الديمقراطية بصورة بشعة، حين جرى تصويره للمجتمع على أنه حرية أحزاب بعينها في العمل السياسي العلني، وحجب هذا الحق عن أحزاب أخرى (رجعية).

ومن هذا المنظور؛ فإن التحالف الشيوعي ـ البعثي من العام 1973 حتى انهياره في تموز/ يوليو عام 1979 لم يكن سوى تحالف حزبين جماهيريين، تعاضدا ضمنياً على غلق كل الأبواب بوجه المجتمع، واحتكار فكرة الديمقراطية والحرية باقتصارها على إنشاء حياة حزبية خاصة بالحزبين. إنه تحالف حزبين نظار باستمرار إلى نفسيهما كمجتمعين عقائديين من مجتمعات الضحايا، انفصلا بفضل امتيازهما التضحوي هذا عن المجتمع الحقيقي والكبير، ولذلك لم يُطالب الشيوعيون طوال سنوات التحالف وبشكل علني، بالشروع في إصلاحات سياسية جذرية للبلاد والمجتمع، وأكتفوا على الضد من ذلك، اكتفوا بالدعوى إلى تعزيز وتعميق تحالفهما من أجل الاشتراكية. حتى الدعوات التي كانت تكررها افتتاحيات طريق الشعب ـ الصحيفة الناطقة بلسان الحزب ـ عن الديمقراطية، ظلت دعوات خجولة وخائفة ولم تتلامس مع لب المفهوم:

نعني الدعوة الصريحة لإعادة السياسة إلى المجتمع، والسماح له باستخدام كل طاقاته لتنظيم نفسه خارج أيديولوجية الحزبين الحليفين.

فهم الشيوعيون العراقيون الديمقراطية المُطالب بها، على أنها حريتهم في تنظيم الجماهير وليس حرية المجتمع في تنظيم نفسه. وهذا عينه مفهوم البعث كما طبقه في الحياة السياسية.

بهذا المعنى سيطرت العقلية الجماهيرية (عقلية الحشود) على مفهوم السياسة وتم إقصاء المجتمع عنها، في ظل فشل وإخفاق مشروعات التحديث.

إن المهرجانات الموسيقية الصاخبة المليونية، التي نظمها الشيوعيون في خمسينات القرن الماضي وانقلبت بسرعة إلى مهرجانات قتل وسحل ودم؛ كانت وبأتم المعاني تحويلاً للسياسة إلى ممارسة طقوسية، امتزج فيها العنف بالتصعيد الشعري للرموز. إن مناظر سفك الدم التي ميزت احتفالات الشيوعيين العراقيين بالسلام أو الدفاع عن الجمهورية، ليست سوى تأكيد لهذه الرابطة: رابطة العنف الطقوسية. إن الثقافة الراسبة والتقاليد والموروث الشعبي، قد تكون لعبت في هذا النطاق دوراً من نوع ما، وفي لا وعي الجماهير الشيوعية، في توثيق عرى الترابط بين الحشود والدم. فالحشد السياسي يذكرها ـ وهي في الغالب الأعم من الطبقات الفقيرة ومن أبناء المذهب الشيعي ـ بحشد مماثل يجري فيه تقليدياً سفك الدم. وهذا ما يتجلى في طقوسية عاشوراء السنوية حيث تحتشد الملايين وهي تجرح أجسادها ورؤوسها بالسكاكين الطويلة (القامات) ليصطبغ الحشد بالدم. هذه الثقافة القديمة الراسبة التي لم تتزحزح أنساقها فعلياً، أمام الحداثة الإيديولوجية، وأمام البرامج السياسية النظرية والجوفاء الخالية من المضامين الواقعية، هي واحدة من المحركات الخفية في هذا التحويل للسياسة إلى ممارسة طقوسية. في هذا السياق انقلبت المسيرات الحاشدة (المليونية أيضاً) التي نظمها البعث طوال سنوات 1968 – 2003 حيث أرغم فيها المجتمع بأسره وبالقوة على الاستجابة والتأييد؛ هي الأخرى إلى مصدر رعب وتخويف لم يخلو من مشاهد سفك الدم. وهذا هو الطريق ذاته الذي تسير فيه اليوم الموجة الجماهيرية الثالثة (الشيعية ـ الإسلامية). إن تورط ميليشيات فيلق بدر وحزب الدعوة بعمليات قتل مروعة في الشوارع ضد

البعثيين ونشر الذعر في عوائلهم، بل والإستيلاء على منازل أسر بعثية ينـدرج في إطار هذا التلازم بين فكرة الحشد والدم.

هذه الجماهيريات تطرح اليوم في صورتها الراهنـة ومـن منظـور مـوازٍ؛ فكرة جديدة بالفعل عن الغرب (الخارج) الذي لطالما كـان مصـدر الـذعر في أدبيات أحزابها، وكان مادة من مواد نضالها. مفاد هذه الفكرة إنه لـيس العـدو القديم نفسه، وإن من الضروري القبول به كعامـل حاسـم في الحصـول علـى الحداثة، التي سيفرضها على المجتمع بـالقوة. الخـارج لم يعـد مصـدر التهديـد؛ والغرب المحرر جاء بنفسه لنشر قيمة التي يرغب بها المجتمع. وهذه فكرة غريبة. سأعطي مثالاً واحداً عن حدود هذا التحول وظروفه:

عندما ولد حزب البعث في مقهى الهافانا بدمشق في النصف الثـاني مـن أربعينات القرن الماضي كحـزب برلمـاني، فقـد تبـدى في أعـين نقـاده كحـزب ضعيف العداء للغرب، وربما متحرر من عقدة الخوف من الخارج ـ بـدليل أنـه استمد من الغرب على ما يُدعى، فكرته القومية ونظريته وتصوراته عن نفسـه ـ ولنقل تبدى كحزب أقل صخباً في العداء للغرب وأفكـاره مـن الجماعـات القومية الأخرى. لكن أفكاره الأولى عن العالم والسياسية والمجتمع، في المقابـل، تبدت آنئذٍ كخليط شبه متجانس من مواعظ وأحاديث بسيطة التعـابير، مـؤثرة بصورة تفوق التوقع، وموجهة في الصميم لإيقاظ روح جيل جديد من الشباب العربي وتبصيره بقضايا أمته وبشكل خـاص المخـاطر المحيقـة بفلسـطين. هـذا الخليط من الحماسات الفلسفية العفوية والبسيطة القوميـة في الجـوهر، كـان لا تزال تحت تأثير أفكار الغرب عن القومية والبرلمانية. حتى أن القوميين العـرب وبشكل خاص مؤسس الحركة جورج حبش صـديق البعثـيين الحمـيم، عـابوا على البعث علناً فكرته عن النضال بوسائل غير عنيفة وبرلمانية.

في أوئل الخمسينات من القرن الماضي، نشب صراع فكري بين القوميين العرب والبعث حول هذا الجانب من تفكير الحزب. لم يكن البعث قد تشبع بعد فكرة الجماهيرية، التي بدت على يد ميشيل عفلق وكأن معناها الوحيد هو (تنشئة جيل عربي جديد(بينما ستتحول على يد أكرم الحوراني ـ شريطه في تأسيس البعث العربي الاشتراكي ـ وكأنها تعني تكريس الحزب لنفسه كحزب فلاحي. ولذلك يبدو أمراً لافتاً أن البعث الذي ولد كحزب برلماني؛ أعاد خلق نفسه فيما بعد وقام بتكوينها في العراق على أساس معادٍ للبرلمانية. لقد استهوته فكرة الانقلابية التي نادى بها ميشيل عفلق، ووقع في غرام فهم مشوه لهذه الفكرة. كان عفلق ينادي بإحداث انقلاب فكري على واقع التجزئة والتخلف، وتأسيس وعي جديد لجيل جديد من العرب. على هذا النحو امتلك حزب البعث إلى جانب مفهومه عن التحديث المشروط بالخصوصية العربية، مفهوماً موازياً لأسلوب تحقيق ذلك هو الانقلابية. بيد أن البعث وطوال العقود الثلاثة والنصف التي أمضاها في السلطة، عاش ذعراً متواصلاً من الخارج؛ وكان شديد الحساسية إزاء ثقافته وأفكاره، وبالتالي إزاء كل دعوة للإصلاح السياسي. كان الخارج يتبدى في صورت شبح يترصد خطوات الحزب في العراق، يتابعه ناقداً وناقماً وقلقاً في الآن ذاته من طموحات؛ في حين كان البعث يواصل دون تردد صياغة مفهومه الخاص للعلاقة بين الدولة والمجتمع، ومُنشغلاً بتحقيق حلم حداثة خاصة أيضاً، مستقلة سياسياً عن الغرب أو لنقل لا علاقة لها الخارج. وكان هذا مُستحيلاً من الناحية العملية أو الواقعية.

إذا كان البعث قد انتهى إلى حزب معادٍ للبرلمانية ـ وهي الفكرة التي نشأ عليها في الأصل ـ وانتقل كلياً إلى العداء المكشوف للغرب بعد سنوات طويلة من مشاعر الذعر والخوف من دسائس الاستعمار؛ فإن خصمه وغريمه

الإيديولوجي الحزب الشيوعي العدو القديم للغرب، والذي ولد في الناصرية جنوب العراق عام 1934 كحزب ثوري ينتهج خطاً متشدداً إزاء الغرب والإقطاع والاستعمار، غير مؤمن أبداً باللعبة البرلمانية؛ انتهى منذ تسعينات القرن الماضي، إلى حزب ضعيف العداء للغرب ولنقل أنه بات أكثر استعداداً للتعاطي مع أفكاره وثقافته. وأخيراً أصبح من أكثر المدافعين عن أفكار الغرب وتبريراً للمشاريع الاستعمارية، مثلما تجلى ذلك في حماسته المفرطة لدعم احتلال العراق والدفاع عن هذا الاحتلال. ولنقل صراحة أنه انتهى إلى حزب عميل بصورة مخزية. لقد أصبح الحزب الشيوعي؛ وبعد أن فقد مرجعيته العالمية مع غياب الاتحاد السوفياتي السابق عن المسرح وانهيار الاشتراكية، من أكثر دعاة البرلمانية أو اللعبة الديقراطية صخباً، وبالطبع من دون إيمان حقيقي وصادق بها. إن تآكل روح العداء للغرب الإمبريالي في أدبيات الشيوعيين كان ينبثق من قلب الانهيار المُريع في مرجعيتهم الدولية. ولذا تبدى هذا التآكل في ثقافة العداء التاريخية للإمبريالية، وكأنه استطراد في تآكل ثقافة مركزية ذات طابع عالمي، سرعان ما انهارت كلياً في الوطن التاريخي الذي أنجب الشيوعية.

ابتداء من نهاية الثمانينات ومع اضطرام نيران الحرب العراقية ـ الإيرانية، تحول الحزب إلى طرف في الاتصالات والتحركات الإقليمية بصورة أو بأخرى، وتمكن في البداية من إقامة علاقة سياسية غير مباشرة مع طهران الإسلامية، كان الغرض منها تسهيل إرسال مقاتلين إلى الشمال لتنظيم هجمات ضد الجيش العراقي. لقد تخلى عن هواجسه القديمة إزاء الإسلاميين، ونحى جانباً التنافرات بين علمانيته وإسلامية طهران. كانت طهران بأمس الحاجة في هذا الوقت، لأطراف عراقية متنوعة في مشاربها الفكرية تقف معها وتعطيها التبريرات اللازمة لاستمرار الحرب. ثم جاء انهيار الاتحاد السوفياتي السابق على غير توقع وبشكل سريع، ليرغم الحزب الشيوعي العراقي على أحداث تغييرات فكرية وسياسية جوهرية تؤكد استعداد الحزب لتغيير نظرته

التقليدية، لا إزاء الإسلاميين وإنما إزاء عدوه القديم: الغرب. ولذا شرع في إزاحة المدماك الأول في سياسته القديمة وتخلى واقعياً عن أفكار العداء للإمبريالية، وصار مع مطلع التسعينات على استعداد أكثر فأكثر للإنخراط في مشاريع سياسية ـ عسكرية، طرحتها الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانية لإسقاط النظام في العراق، نظام غريمه و (شريكه في امتياز التضحية وفي الجماهيرية) البعث.

وهكذا: فبينما تحول البعث من حزب برلماني ضعيف العداء للغرب، إلى حزب شديد العداء له، تحول الشيوعيون العراقيون على العكس من ذلك، من حزب شديد العداء للغرب إلى حزب متحالف مع مشاريعه الإمبريالية، وبذلك تلاشت روحه وأفكاره الأولى عن الرأسمالية والاستعمار والغرب. في المقابل، فإن الأحزاب الشيعية الكبيرة كحزب الدعوة الإسلامية والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية، والتي ولدت في الأصل، كأحزاب جماهيرية مُتصادمة مع الغرب ومعادية له ثقافياً دينياً وسياسياً على طول الخط، وفوق ذلك يردد متنسبوها شعار الثورة الإيرانية دون كلل ولا ملل (أمريكا هي الشيطان الأكبر) انتهت منذ مطلع التسعينات إلى أحزاب متحالفة مع الغرب تحالفاً عضوياً.

هذا المفارقة في حياة الأحزاب الجماهيرية الكبرى ساطعة في وضوحها؛ وهي تدلل على نحو ما على حقيقة أن مفهوم الحداثة الإيديولوجية عند هذه الأحزاب، لم يكن ليني على تصورات متماسكة؛ بل كان خاضعاً للظروف والتقلبات وللتكتيكات السياسية أيضاً.

إن التحديث الذي حلم به البعث وأراد قيادته مُنفرداً، ومُحتكراً لعملية التحول التاريخي، وصل إلى طريق مسدود في خاتمة المطاف. والمأزق كما يتضح اليوم يكمن في الفشل الذريع على صعيد بلورة مفهوم للتحديث يتناسب مع الخصوصية كما نادى بها آباء البعث الأوائل: أن تكون حداثة نابعة من أحلام

وطموحات الشعب بالمدينة والحريات العامة والمجتمع المدني. كما يكمن في إخفاق مشاريع التنمية الطموحة التي أطلقها الحزب منذ السبعينات لإحداث تحول جذري وحقيقي على المستوى الاجتماعي. بيد أن هذا الإخفاق كان دليلاً إضافياً، على إخفاق المفهوم الإيديولوجي للحداثة نفسه؛ كما عبر عنه البعث والحزب الشيوعي والإسلاميين على حدٍ سواء.النتيجة التي انتهت إليها محاولة البعث وبعد عقود من استلام السلطة، هي أن مفهوم التحديث تركز ـ في نهاية المطاف ـ في نطاق تجديد بنى الدولة، تحديثها وتعظيم قوتها البوليسية في مواجهة المجتمع؛ بدلاً من أن تكون وسيلة لإعادة صياغة العلاقة بينهما على أسس عصرية وحديثة. وذلك ما أدى تالياً وفعلياً إلى مفاقمة درجة عزلة الدولة عن المجتمع، أغترابها وتحولها إلى أداة رقابة صارمة تحصي الأنفاس، وإلى فقدان أو تآكل متواصل لأسس التعايش الاجتماعي بين الجماعات المؤلفة للسكان. لقد أسفرت التنمية التي قادها البعث طوال أعوام 1973 – 1988 وحتى في ظل الحرب القاسية مع إيران، عن نجاحات كبرى على صعيد تحديث جهاز الدولة، وإلى حد بعيد على صعيد تحديث البنية التحتية للبلاد، إذ انتشرت الجامعات الراقية والحديثة وشبكات الطرق والكهرباء والمستشفيات عالية التقنية، وظهرت أجيال من الاختصاصيين البارعين والعلماء في شتى المجالات. بيد أن هذه التنمية ظلت خالية من برنامج اجتماعي حقيقي يتوجه بأفكاره صوب أغلبية المجتمع. إن إخفاق الأحزاب الجماهيرية مجتمعة في إنجاز وتحقيق شكل واحد وحسب، من أشكال تمدين المجتمع حتى على مستوى الأفكار ـ دعك عن الواقع ـ هو الذي ساهم في بلورة مفهوم مشوه للسياسة في العراق. صارت السياسة في العراق تعني شيئاً واحداً: الدخول في حزب جماهيري عقائدي والتسلح بالنظرية. ولو أن المرء سأل أي عراقي ممن يعملون اليوم في حقل السياسة عن مفهومه للسياسة، لوجد ـ ويا للمفارقة ـ إنها تعنى عنده

انضمام الإنسان إلى حزب. وهـذا يعـني ببسـاطة أن السياسـة كمفهـوم ظلـت محصورة داخل حيز ضيق من التصورات هو (الحزبية) ولم تتحـول إلى مفهـوم ثقافي. ولكن السياسة ليست ولم تكن أبداً مجرد نوع من التحزب؟

من البديهي أن هذا النوع من التصورات عن السياسة بما هي انتمـاء إلى جماعة، كان يتلاءم مع الثقافة القديمة الراسبة في المجتمع العراقي، حيـث معظـم الأفراد ينتمون إلى جماعات عشائرية أو قبلية. بهذا المعنى يصبح انتماء الفرد في العراق إلى حزب، متوهماً إنه يعمل في حقل السياسة، استطراداً في انتماء الفرد في العراق إلى حزب، متوهماً إنه يعمل في حقل السياسـة، اسـتطراداً في انتمـاء قبلي أو عشائري. ويصبح الحزب في هذه الحالة امتداداً فيزيولوجياً للقبيلـة أو العشيرة، استكمالاً أو تطويراً لها ولقدراتها.وهذا ما يُفسر لنا السـبب الحقيقـي لتحول الانتماء لحزب ما في العـراق، إلى مـا يشـبه انتمـاءاً لعصـبة أو جماعـة، ويصبح الدفاع عن شرفها وكرامتهـا أكثـر أهميـة مـن الـدفاع عـن الـوطن أو مصالح المجتمع العليا. إن درجة إحساس عضو الحزب بأهمية دوره في المجتمـع وفي خدمته والدفاع عن المصالح العليا، سوف يتضاءل ويتآكل لصالح تكريس انتمائه لجماعة بعينها انفصـلت عـن المجتمـع، وعاشـت داخـل عقيـدتها (أيديولوجيتها) باستغراق وجداني ملتهب.

ولأضرب مثلاً على ذلك: في مطلع الثمانينات وعنـدما نشـبت الحـرب العراقية ـ الإيرانية عاش الشيوعيون العراقيون أجواء التباسات فكرية وسياسية فظيعة. كانت الحرب في أيامها الأولى تشهد انتصارات لامعة للجيش العراقـي في حزم شهر وديسفول والشلاجة. صبتّ النقاشات بين الشيوعيين ـ في دمشق وشمال العراق وبيروت وإلى حدٍ ما في بعض البلـدان الأوربيـة ـ علـى فكـرة واحدة: استغلال هذا الحدث لتطوير شعار إسقاط النظام. على هامش الحزب وعلى أطرافه كانت هناك بقايا جماعات يسـارية متطرفـة ممـن ناصـبت الحـزب

العداء في الماضي، تلح على فكرة معاكسة: استغلال الحرب وتحويلها إلى حرب أهلية، تيمناً بما فعله لينين إبان الحرب الروسية ـ الألمانية. كانت فكرة الحرب الأهلية، فكرة خرقاء بامتياز ولم تحظ بقدر من الاهتمام الجدي.ظل الشعار المركزي للحزب ابتداء من أيلول/ سبتمبر 1980 هو إسقاط النظام الديكتاتوري ووقف الحرب. لم يكن الحزب من الناحية الواقعية يملك وسيلة حقيقية لتحقيق هذا الشعار؛ فليس لديه لا الأعداد الكافية من المجندين للقتال ولا هو يملك القوة الجماهيرية داخل العراق. كما أن التحالفات القوية للعراق مع الاتحاد السوفياتي (السابق) مكنت البعث الحاكم من الحصول على دعم سياسي ومعنوي غير محدود. ولذلك استمع الشيوعيون السوفيت بشيء من التحفظ لدعوات رفاقهم في الحزب الشيوعي العراقي. في أيار، مايو 1982 وقع تطور مذهل غير مجرى الأحداث. لقد نظم الإيرانيون هجوماً معاكساً في خرم شهر(المحمرة) وتمكنوا من إزاحة الجيش العراقي عن أكثر التحصينات العسكرية قوة (وهي تحصينات أقامها الشاه في هذا المكان). وبعد يومين أو أكثر من الهجوم حتى شط العرب وحُوصرت البصرة. وبهذا التطور المفاجئ أصبح العراق مهدداً بالسقوط والاحتلال. في هذه الأجواء انصبّ النقاش على شعار الحزب: هل نطالب بوقف الحرب ثم نناضل من إسقاط النظام؟ أم نطالب بإسقاط النظام كوسيلة لوقف الحرب؟.

أظهرت سلسلة النقاشات هذه، لا عقم الفكر السياسي العراقي وجدالاته البيزنطية الفارغة، ولا عجزه عن فهم المغزى الفعلي لاندلاع الحرب وأهدافها ونتائجها الكارثية، وإنما كذلك وبدرجة أكبر، مقدرا السذاجة السياسية التي ميزت الشيوعيين العراقيين. لكنها في المقابل بينت وبطريقة ساطعة، الطريقة التي كانت فيها الوطنية تتلاشى من روح الحزب. لقد كانوا يجادلون في أمر، هو بالنسبة للشعب العراقي بكل طبقاته وطوائفه من أكثر

المطالب إلحاحاً: وقف الحرب بأي ثمن. لا لأن الأهوال والخسائر البشرية والآلام أكبر من أن تحتمل، وإنما لأنها باتت تهدد أسس التعايش التاريخي بين الطوائف داخل المجتمع؛ إذ بدأت علائم ومؤشرات خطيرة على تصدعات وجدانية عميقة مع تفجر الحساسيات الثقافية.وبينما راح المجتمع العراقي بأسره يستصرخ العالم أن يوقف الحرب ـ فالشباب كانوا يّذبحون دون رحمة على جانبي الحدود في حرب عبثية وطويلة ـ كان الشيوعيون العراقيون يصمّون آذانهم عن هذه الصراخات، ويجادلون في سبب الحرب والبادئ بها. وحين تسنى لي أن أسأل كثرة من أعضاء الحزب عن سبب تشبثهم بهذا الموقف، كنت أتلقى جواباً واحداً: إنه موقف الحزب. ونحن نؤمن به. هذا التقديس المَرضي لموقف الحزب، حتى وإن كان موقفاً باطلاً وخاطئاً، والاستعداد دون تردد لدعمه والدفاع عنه، حتى وإن كان ذلك مخالفاً لرغبة وإرادة المجتمع، يدّلل بجلاء على الفكرة الآنفة: إن الانتماء للحزب أصبح امتداداً تلقائياً للانتماء القبلي.

وكما لا يجوز نقض قرار القبيلة أو رده أو نقده، فقد كان الشيوعيون العراقيون بعقليتهم الحزبية السقيمة، يواصلون الدفاع عن موقف هو بالضد من المصالح العليا للمجتمع. وآنئذٍ تجلت السياسة بأسطع صورها ومرة أخرى،بوصفها انتساباً لحزب أي لعصبة أو جماعة؛ ولم تعد تجسيداً للفكرة أو تعبيراً عنه. هذا الموقف هو الذي سيقود الحزب الشيوعي العراقي وطوال السنوات التالية، إلى التحالف مع جماعات في المعارضة تم تصنيعها في الغرب. أكثر من ذلك قبوله إقامة نوع من الصلات مع واشنطن قادها أمينه العام حيد مجيد موسى. وهذه ـ كما هو معروف ـ انتهت إلى مشاركة الشيوعيين في المجلس الذي نصبه الأمريكيون بعد سقوط بغداد. وفي كل هذه الحالات والوقائع والأحداث كان أعضاء الحزب يواصلون إيمانهم الأعمى وتشبثهم بسياسة الحزب.

ينطبق هذا الأمر وإلى حد بعيد على الأحزاب الدينية، التي دربّت جمهورها الحزبي على المفاهيم ذاتها. منذئذٍ أصبحت السياسة أكثر قابلية للتحول إلى نوع من الطقوسية، وأصبح الشيوعي مثله مثل البعثي والإسلامي مجرد (ملا) يحلم بأن يقود جماهير تصدح من ورائه بأناشيد وأغاني دينية.

المُلا الجديد

إن الأمثلة والنظرات التي سوف تسلط في سياق الملاحظات الختامية التالية، مُصممة لرؤية جانب غير مرئي من المشكلة، ربما ينحصر في نطاق الثقافة القديمة ـ خارج مسألة المشاريع السياسية والبرامج الإصلاحية المطروحة ـ ذلك أن تشريح فكرة الجماهير يتطلب إمعان النظر في الدور الذي لعبته هذه الثقافة، على صعيد تنمية وتطوير الأفكار والرؤى المحركة، وفي رسم تصور الجماهير عن نفسها وعن المجتمع. ومن غير شك فنحن نتحدث ـ في النهاية ـ عن بشر لهم عاداتهم وثقافتهم السابقة على تلقيهم للثقافة والتقاليد السياسية والعقائدية. وهذا يعني من بين ما يعنيه أن الجماهير لا تتكون ـ بوصفها كتلة هلامية ـ بفعل بواعث وعوامل راهنة وحسب؛ وإنما بفضل ثقافة قديمة مستمرة. لسوف نرى كيف أن الثقافة الراسبة والمتواصلة والعادات الغذائية المتأصلة والتقاليد كذلك، كانت تلعب دوراً محورياً في إعاقة مشروع التمدين أو في إبطاء سرعته في العراق. كما كانت تلعب دوراً موازياً، كمعبر عن درجة تمنع إزاء الحداثة؛ وفي الآن ذاته كمعبر عن قدرة النخب السياسية على استيعاب الأفكار الجديدة المغايرة وقيادة عملية التحديث. إن قوة وتأصل الثقافة القديمة وشدة تمنعها، تلعبان غالباً ضد التحول أو ضد تسريع التحول، وكذلك ضد الانتقال إلى علاقات جديدة في المجتمع.

كنا رأينا أثناء دراسة تاريخ العراق خلال أعوام 1932 – 1958، كيف أن فكرة التحديث والإصلاح تعثرت بصورة مأسوية، بعد فشل النخب السياسية في تحقيق الوعود الإصلاحية المُثبتة في البرامج. كما رأينا كيف أن كل محاولة للتحويل المدني ارتطمت مُسبقاً بدرجة الاستقرار السياسي. فمن دون استقرار طويل ومتواصل، سيكون من العبث تخيل إمكانية الحدوث تحول في

الحياة المدنية للمجتمع. بيد أن هذا الإخفاق ليس سوى استطراد للفشل التاريخي في تحقيق الإصلاح، سابق على سقوط بغداد والاحتلال البريطاني.

سوف أعود مرة أخرى إلى التاريخ الاجتماعي والسياسي من أجل رؤية جوانب غير مرئية لمسألة فشل مشروع الحداثة الأيديولوجي.

إن مثال إصلاحات ناظم باشا 1910ـ على الرغم من محدوديتها وقصر عمرها ـ ومع الاعتراف بجرأتها من حيث مضمونها الاجتماعي المباشر، لهي دليل أكيد على أهمية وضرورة تبني تصورات عملية وواقعية غير أيديولوجية. لقد تبنى ناظم باشا، ببساطة، خطاً إصلاحياً يتناسب مع خصوصية المجتمع ومع درجة تطوره وحاجاته الآنية، وأيضاً مع درجة تقبل المجتمع نفسه لها، وذلك بتأثير الحركة الإصلاحية في تركيا. ولكن فترة ولايته القصيرة لم تمكنه من تحقيق سوى نتائج محدودة. ومع هذا؛ فإن فكرة إحداث تغيير في أنماط الحياة والعادات ـ وخصوصاً في أحياء بغداد الفقيرة ـ أخذت الكثير من اهتمامه ووقته. رأى ناظم باشا أن التمدين لا يعني تحسين التعليم في المدارس فقط، أو تطويراً متتابعاً للبنى التحتية البدائية التي وريها من أسلافه، وخصوصاً مدحت باشا (ولهذا السبب سماه العراقيون مدحت باشا الثاني) وحسب، وإنما أيضاً مساعدة الأهالي (السكان) على الانتقال إلى علاقات جديدة في إطار الدولة، وتعلم واكتساب طرق وأساليب جديدة لتنظيم حياتهم. وبالضبط: تهذيبهم وتعليمهم وصهر ملوناتهم وعناصرهم الثقافية المتنافرة في إطار واحد. إن المعاهدة التي نجح ناظم باشا في إبرامها بين القبائل ورجال الدين والدولة، وبموجبها تمّ تحريم عمليات الغزو والنهب المتفشية في المجتمع ـ الذي كان لا يزال قبائلياً بصورة صلبة ـ خليقة بأن يُرى إليها اليوم، كتطور غير مسبوق في دور الدولة ووظيفتها التاريخية. كان المجتمع العراقي حتى العام

1910، مجتمعاً يعج بتناقضات اجتماعية قاسية، ساهم في تأجيجها وجود ثقافة قبائلية راسبة وقوية تقوم على إباحة الغزو وتبريره وحتى التباهي به.

تجاوزت عمليات الغزو المتبادل بين القبائل النجدية المقيمة في العراق، حدودها كتقليد ثقافي متوارث وأصبحت تهديداً مستمراً لبغداد نفسها كمدينة حديثة، حتى أن سكان بغداد كانوا يعيشوا في قلق دائم من وصول مجموعات الغزو القبائلية إلى أسوار مدينتهم مع كل اضطراب في الأوضاع. إن رجال العشائر الذي ظلوا يمارسون الغزو ويفاخرون به ـ وخصوصاً القبائل النجدية المُستقرة حديثاً في منطقة الكرخ ببغداد ـ ويعتبرونه فوق ذلك جزءاً من التقاليد القديمة، وجزءاً من الثقافة القديمة الراسبة والمُستمرة، لم يجدوا أدنى حرج في التعبير عن تمسكهم بسلوك النهب. انتبه الوالي ناظم باشا إلى هذه المعضلة، التي كانت تضرب، في الصميم، محاولته تثبيت دعائم الاستقرار الاجتماعي والسلم الأهلي. تبين للوالي سلسلة اتصالات مع رجال الدين والعشائر، من أجل التوصل إلى اتفاقية يُحرم بموجبها سلوك الغزو هذا. تبين للوالي بعد وقت قصير، ويا للعجب، أن بعض العشائر ـ وعلى جري عاداتها القديمة المتأصلة ـ لم تكن لتدرك حقيقة أن الإسلام يحرّم الغزو وإن عصر هذه الثقافة وقد ولى مع الجاهلية. لقد كانت تتمسك بتقاليد الغزو ظناً منها أن الإسلام لا يحرّمها، وكان من العسير إقناعها بالنتائج المدمرة لهذا السلوك على صعيد الاستقرار والسلم الأهلي؟

ولذا جاءت الاتفاقية المُبرمة بين القبائل على تحريم الغزو والتوقف عن ممارسة داخل المدن وخصوصاً داخل بغداد وعلى أطرافها؛ وهي اتفاقية جرت برعاية الدولة ودعم المرجعيات الدينية، لتعبر عن لحظة توافق مذهلة في التاريخ الاجتماعي والسياسي العراقي. كانت الاتفاقية خلاصة فتوى دينية أصدرها رجال الدين الشيعة وسارعت الدولة ـ السنية ـ إلى المصادقة عليها. ثم سرعان

ما قبلتها العشائر وأبدت رغبتها في احترامها، قبل أن تتولى الدولة رعايتها والسهر على تنفيذها. على هذا النحو اتخذت إصلاحات ناظم باشا طابعاً مُتميزاً عن سائر المحاولات الإصلاحية الكبرى السابقة، بما فيها إصلاحات داوود باشا في العام 1830. فللمرة الأولى يتمكن الوالي من تحديد دور ووظيفة الدولة كضامن لعقد هذه الآونة سوية مع إعادة تعيين دور طبقة رجال الدين كطرف إجرائي، تتحدد وظيفته في إيجاد المخارج الفقهية والتقييدات الدينية الضرورية، للازمة لتحريم العنف والمساعدة على نشر السلم الأهلي. بالتوازي مع هذا التطور الذي خلق بيئة جديدة من الاستقرار، شرع ناظم باشا بسلسلة من الإصلاحات شملت إنشاء سد كبر لحماية بغداد من خطر الفيضان (وهو معضلة مستمرة من دون معالجة وكان تؤدي إلى كوارث اجتماعية). كما امتدت يد الإصلاح لتشمل تأسيس غرفة تجارة بغداد وإصلاح الطرق وافتتاح أول شارع رئيسي في بغداد (شارع النهر). والمثير للاهتمام أن من بين أكثر الأفكار التي شغلت ناظم باشا في هذه الآونة، فكرة إنجاز تحول على صعيد العادات اليومية والاجتماعية، وتعليم السكان طرقاً وأساليب جديدة لتنظيم حياتهم اليومية بمساعدة الدولة.

ومن هذه الأساليب تدريب سكان الأحياء الشعبية على أسلوب أفضل للتخلص ممن النفايات المنزلية. ولذلك أمر بأن تتولى الدولة بنفسها مهام جمع القمامة من المنازل، وتعليم السكان المحليين كيفية التخلص من عادة ذميمة وقديمة (تجميع النفايات عند أبواب المنازل أو رميها في الباحات). هذا الحدث الاجتماعي الصغير الذي فاجأ سكان بغداد آنذاك كان له أثر بالغ؛ فقد سيّر الوالي العثماني عربات نقل خاصة تقرع الأجراس إيذاناً بوصولها من أجل أن يستعد السكان لجمع القمامة من المنازل، ولوضعها في الحاويات السيارة التي تجرها الخيول. جسد هذا الإجراء واحدة من أفكار ناظم باشا عن معنى

التمدين الاجتماعي ودور الدولة في تهذيب وتعليم رعاياها. وفي هذا النطاق المحدود، ولكن الضروري والمُلح أيضاً، من فكرة تدخل الدولة لا بواسطة القوة، والنفايات التدابير العملية المساعدة، أمكن لناظم باشا أن يضع اللمسات الأولى للتمدين الاجتماعي.بالطبع لم يكتف الوالي بلوم السكان أو تقريعهم لأنهم لم يتواصلوا إلى طرق أفضل للتخلص من مشكلة النفايات؛ بل سارع إلى تعليمهم، فالدولة هي التي تتحمل مسؤولية التدهور في درجة التمدن، وهي القادرة على الدفع به إلى أمام.

ستبدو هذه الفكرة ـ اليوم ـ مضحكة بالنسبة لجمهور واسع من السياسيين والمثقفين الأيديولوجيين؛ ولكن أهميتها تكمن في أنها أدخلت، اعتباراً من هذا الوقت وبعد عهود طويلة من الإهمال، أسلوباً عصرياً إلى الحياة الاجتماعية واليومية للبغداديين؛ سوف ينظر إليه المجتمع برمته على أنه إجراء جديد بالاحترام. كان المجتمع العراقي حتى العام 1910 يغرق في الظلام، بينما الجيران الأتراك والإيرانيون يحثون الخطى على طريق المدينة السياسية والاجتماعية. وبينما بدا العراق المملوكي ـ التركي يسير مُتعثراً بأذياله؛ فإن أصداء المدنية والتقدم والحداثة كانت تزمجر بقوة، ولكن من دون أن تحدث الأثر المطلوب. إن عادات الطعام والنظافة المنزلية ونظافة المدينة أو المحلة، وتعلم واكتساب عادات جديدة مهذبة والإقبال على العلوم الحديثة، تشكل بمجموعها أرضية لازمة لكل عملية تمدين اجتماعي. ارتأى خيري العمري (حكايات سياسية ـ مصدر مذكور، ص: 36) أن الإصلاحات الممتازة التي حققها ناظم باشا كانت بدافع النزعة الإصلاحية التي تشبع بها منذ أن كان في فرنسا أثناء دراسته. لقد كان تأثير الحضارة الأوربية بيناً في أفكاره وسياساته، وبوجه أخص مبادئ الثورة الفرنسية. وعلى الرغم من قصر الفترة التي حكم بها، فإنه تمكن من إنجاز سلسلة من الأعمال الإصلاحية الهامة، ليس

أقلها تعبيد الشوارع (بالقير) وردم المستنقعات وفتح الشوارع العريضة وبناء مستشفى (الغرباء) وتشييد الحديقة المُسماة (ملت بقجه سي). كما كان أول من منح امتيازاً لإنشاء خط للترام في بغداد، وكان أول من أنشأ صيدلية تدار من قبل البلدية وتفتح أبوابها ليل نهار، فضلاً عن إدخاله الأسس الحديثة في إدارة السجون وتشغيل السجناء في أعمال نافعة، وإلى هذا كله فقد وضع لائحة تتضمن برنامجاً إصلاحياً واسعاً لولاية العراق.

التمدين هو الذي يخلق البيئة الجديدة للسياسة. وهو الذي كان مقدراً له في حالة العراق ـ لو أنه استمر بالوتيرة ذاتها وبالزخم المطلوب ـ أن يرسي الأساس الصحيح لحياة سياسية واجتماعية أكثر استقراراً. إن منظر شاب قذر الثياب جاهل أو نصف مُتعلم وغير مُهذب ـ، لمق ذلك لم يكتسب أقل وأدنى المهارات من انتمائه إلى الحزب، أو من انخراطه في مليشياته المُسلحة ـ وهو يعرض نفسه على المجتمع بوصفه رجل سياسة، يجب أن يطرح أمامنا السؤال التالي: هل يعلم المجتمع العقائدي عضو الجماعة أو الحزب، معارف أخرى خارج معارف العقيدة المقدسة؟ هل يساهم في تمدينه؟ إن الحزب والجماعة العقائدية في العراق كما بينت التجربة، لم ينشغلا جدياً في تحقيق انقلاب جذري في شخصية العضو الجديد، بل قاما باستغلالها من أجل تحويله وبسهولة إلى أداة تطش في يد القادة؛ يمكن استخدامها في الخلافات السياسية. إننا ـ على غرار ما فعل الوالي العثماني ناظم باشا ـ لا نلوم هذا الشاب المسكين على تصرف غير اللبق، ولا على تدني معارفه ولا على قذارة ثيابه، بل نلوم الجماعة العقائدية التي لم تهذبه ولم تعلمه ولم تزوده بأن مهارات، ولم تساعده أيضاً في اكتساب عادات جديدة، بل كرّست فيه الروح الرعاعية القديمة وقامت باستغلالها. وكما برهنت التجربة؛ فإن الحزب الجماهيري في العراق، استغل الملايين من الشباب البسطاء والرائعين والطيبين الذين عاشوا في أحزابهم

سنوات من العذاب والشقاء والحرمان، مفضلين الموت على الحياة من أجل الحزب والمبادئ. يتجلى هذا الاستغلال في أبشع صوره، في تكريس طاقات هؤلاء داخل ميادين تبعدهم عن تعلم واكتساب الثقافة أو تلقي المعارف خارج حدود معارف الحزب وثقافته. إن الحزب الجماهيري لا يعترف بأي معرفة أخرى خارج معارفه. وبالنسبة للأعضاء؛ فإن المعرفة الوحيدة المسموح بها أو التي يتعين اكتسابها من الانتساب إلى الحزب والجديرة بالتصديق أيضاً، هي المعرفة التي ينتجها الحزب والتي ينتجها الملا؛ سواء أكان هذا الملا شيوعياً أم إسلامياً. والمرء ليعجب، بالفعل، كيف أن الملك فيصل، وبخلاف الأحزاب بما فيها الأحزاب الجماهيرية، انتبه مُبكراً إلى أهمية هذا الجانب، عندما ركز أنظاره ـ في خطبه وأحاديثه ـ على دور الدولة الحديثة في تهذيب المجتمع، وتعليمه ومساعدته على اكتساب معارف وعادات عصرية؛ بينما أشاح السياسيون بوجوههم عنه.

إن درجة التمدن الاجتماعي تتلازم بدورها مع طريقة تفهم السياسة، ومع شكل تلقيها كممارسة اجتماعية راقية وكثافة وليس كممارسة للعنف أو الطقوسية. يروي لي الصديق الكاتب والسياسي السورية الدكتور عز الدين دياب الرواية التالية، مسترداً ذكرياته عن الانتماء الحزبي، عندما أصبح في مطلع شبابه عضواً في حزب البعث العربي الاشتراكي في الخمسينات القرن الماضي (انظر كتابه أكرم الجوارني كما عرفته، بيسان للنشر، بيروت 1998): أنه وأثناء دراسته في حمص في مدرسة عمر بن الخطاب، وخلال إقامته في حي باب تدمر، التقي بعامل نول يدوي لا يعرف القراءة والكتابة وكان يشاركه السكن. كان العامل يحضر كل يوم إلى الغرفة كتباً ماركسية ويطلب من زميله البعثي عز الدين بكل لطف، أن يقرأها له بينما ينصرف هو إلى الإصغاء وشرب الشاي وتدخين لفافات التبغ(36):

وكان يسألني بعد قراءتي له صفحات عدة. هل فهمت ما قرأت؟ وكنت أجيبه دائماً بكلمة لا، فكان يشرح لي ما تعنيه تلك الصفحات.

إن هذا الشغف الرائع والإنساني والتطلع ـ دون تردد كذلك ـ إلى المعرفة، والقدرة الفذة على تخطي الحاجز الحزبي العقائدي ـ بين عامل النول اليدوي الشيوعي وشريكه الطالب البعثي ـ ليدلل بجلاء كافٍ على الفكرة الآنفة. فالحزبية بما هي انغلاق وحجب للواقع، يمكن أن تكون قابلة للتخطي مثلها مثل حاجز الأمية الذي يحول دون تلقي عامل النول للمعرفة. لقد تجاوز عامل النول اليدوي، الأمي والفقير والشيوعي، عقدة الأمية بالفعل ـ واستعان بزميله وغريمه الطالب البعثي لكي يقرأ له الكتب الماركسية. ورمزياً: استعان بغريمه الأيديولوجي من أجل اكتساب معرفة أرقى؛ بينما أصبح بوسع الطالب البعثي الشاب ـ الذي كان يملك امتياز معرفة القراءة بصورة جيدة ولكنه بحكم صغر سنه وربما بسبب ثقافته الحزبية القومية لم يكن يستوعب ما يقرأ ـ أن يشاطر زميله وغريمه الشيوعي في تلقي المعرفة ذاتها من دون ذعر. ومهما كان رأينا بنوع هذه المعرفة؛ فإن مجرد وجود شراكة قابلة لأن تتأسس في إطار حب التعلم؛ ويتمكن الأعضاء فيها من تخطي الحواجز الحزبية والعقائدية التي تمنع تقاربهما، لهي دليل ساطع في قوته على أن المجتمع الحقيقي والكبير، يظل أكثر انفتاحاً وتسامحاً وحيوية من مجتمعات العقائديين المتعصبين. من غير شك، فقد لعبت درجة التمدن وروح التسامح في المجتمع السوري، والعقلانية والثقافة الاجتماعية الراقية وقوة العادات المتأصلة وأنماط السلوك المهذب فيه وباستمرار، دوراً حاسماً في عقلنة الصراعات الحزبية في التاريخ الاجتماعي والسياسي في سورية المعاصرة؛ بل وتقييدها بقيود وضوابط مقبولة من كل الأطراف. بخلاف ما هو الحال مع العراق وتجربة العلاقات السياسية في تاريخه بين الشيوعيين والبعثيين.

في حكاية عز الدين ذياب مع زميله عامل النول اليدوي، يمكن لنا أن نرى هذا المغزى بعمق؛ فالتعايش بين الخصمين الأيديولوجيين ـ الطالب البعثي والعامل الشيوعي ـ جرى داخل إطار البحث المشترك عن المعرفة ومن أجل تخطى حدود الحزبية. إن العودة إلى هذه النقطة حيث تصبح السياسة، لا الحزبية، وسيلة لتلقي وتجسيد المعرفة ومن دون أن تتحول إلى أداة للصدام أو العنف اللاعقلاني؛ هي التي يمكن أن تعيد الحزبية في العراق إلى بدايتها الصحيحة وتخلصها من كونها تعبيراً عن تعارض عنيف. إن العراقيين عموماً ليشعرون بالحزن ـ اليوم كما بالأمس ـ لافتقاد بلادهم التاريخي، لدرجة ما ممن الاستقرار السياسي الطويل ولتعثر محاولات التمدين الاجتماعي الحقيقي فيها.

وليس دون معنى أن العراقيين لا يزالون يستذكرون بحسرة الحقبة القصيرة ـ التي دامت نحو ست سنوات ـ بين عام 1973 – 1979 بوصفها حقبة استقرار نسبي شهد العراق خلالها قيام الجبهة الوطنية بين الشيوعيين والبعثيين، ووضعت حداً ـ ولكن إلى حين ـ للعنف المتبادل بينهما.هذه الحقبة من الهدوء لا تزال برغم كل عيوبها، تعيد تذكير كل العراقيين بذلك الترابط العضوي بين التمدين الاجتماعي والاستقرار السياسي. في المقابل، لا بد من تأكيد حقيقة أن درجة جيدة من التمدن، خلال حكم البعث في العراق، طاولت الطبقات الوسطي وإلى حد ما بعض الشرائح الفقيرة، التي استفاد أفراد منها بشكل مباشر من صلاتهم مع مؤسسات الدولة. بيد أن الغالبية العظمى في المجتمع ظلت بعيدة عن كل محاولة من جانب الدولة للتمدين الشامل، فلم توضع الخطط والبرامج الاجتماعية الجذرية والحقيقية لنقل المجتمع إلى طور جديد من العلاقات المدنية العصرية، ولم تجر محاولات جادة على هذا الطريق. على العكس من ذلك تمّ حرمان ملايين من العراقيين من الفرص المتاحة على هذا الصعيد.

يعني هذا أن الدولـة وحزبهـا الجمـاهيري القـابض علـى مركـز الثـورة والنفوذ في العراق، عملاً دون كلل أن تبصر بالعواقب، على تكريس درجة من التخلف الاجتماعي، سواء أكان ذلك عـن قصـد ظـاهر، أم في سـياق ارتبـاك البرامج الاجتماعية وفشـلها في أحـداث التحـول. وعلـى سـبيل المثـال؛ فـإن الحملات التي قادها وزير الداخلية الأسبق صـالح مهـدي عمـاش ـ في نهايـة الستينات من القرن الماضي ـ وفور وصـول البعـث إلى السـلطة، ضـد النسـاء العراقيات اللواتي كن يرتدين ملابـس حديثـة، وهـي الحمـلات الـتي عرفـت بحملات طلاء أقدام الفتيات ممن يرتدين تنانير قصـيرة، حيـث شـوهد رجـال الشرطة وهم يطاردون النساء في شوارع بغداد حاملين الفرش وعُلب الدهان (البويا) بينت، وعلى أكمل وجه أن فكرة الحزب الجماهيري عن دور الدولة في تمدين المجتمع، لم تكن سوى فكرة مشوشة وربما رجعية؛ فهي تـراءت كمـا لـو كانت مرادفة للاستسلام أمام الثقافة الغربية وقيم المجتمـع الغربـي المسـتوردة. ومع أن هذه الحملات توقفت بعد وقت قصير أثـر تصـاعد الاحتجاجـات في مختلف الأوساط؛ وبدلاً منها برزت مظاهر مدنية أخرى، إلا أنها ظلـت تـذكر أقساماً من العراقيين حتى اليوم، بحقيقة أن الدولة تريد تحديثاً محصوراً في نطاق جهازها المتغول، وتريد تمديناً محدوداً ومحصوراً في نطاق قسم من المجتمع هـو (مجتمع الدول). ولذلك لا يملـك المـؤرخ أو المحلـل سـوى القليـل ن الشـواهد والأدلة على وجود برنامج تمدين اجتماعي في العراق خلال السـنوات 1968 – 2003، بينما على العكس من ذلك، هناك شواهد وأدلة كثيرة على وجـود برنامج تحديثي طاول بُنى الدولة بشكل جذري.

وبذلك انقلب الوضع التاريخي في العلاقة بين الدولة والمجتمع رأساً على عقب منذ وفاة فيصـل الأول: لقـد أصـبحت الدولـة أكثـر قـوة وحداثـة مـن المجتمع، الذي بات أضعف وأقل مدنية مما أراده الملك عام 1932. وهكذا؛ فإن

تاريخ التمدين الاجتماعي في العراق، يتكشف عن كونه تاريخ سلسلة من المحاولات المتناقضة والمبتورة، التي تبدأ بعبد الوهاب باشا وناظم باشا وكفاحهما من أجل تنظيف البيئات الشعبية من القاذورات المنزلية، والتخلص من العادات الذميمة في المجتمع، أو من أجل إخراج المرأة العراقية إلى الحياة العامة كما في محاولة عبد الوهاب باشا، ولتنتهي أخيراً، وبعد نحو سبعين عاماً، بمحاولات طلاء سيقان النساء العراقيات بالدهان ومطاردتهن في الشوارع؟.
هذه السلسلة المتناقضة من التدابير، مع التمدين وضده، عبرت عن نمط التصورات المُتصادمة لمسألة التحديث. لم يكن هناك قط، وفي أي حقبة من تاريخ العراق الحديث، برنامج حقيقي موجه صوب المجتمع لإدخاله في سياق عملية تمدين. وظل برنامج الدولة الوطنية مُقتصراً على بنى الدولة وعسكرتها. ولذلك يجوز القول أن الدولة الحديثة في العراق، أنجزت أو استكملت سيطرتها المُطلقة على المجتمع، الذي رأى إليه فيصل على أنه كان أقوى من الدولة، ولكن من دون أن تتمكن من إنجاز عملية تحديث اجتماعي شامل. وفي ظل انعدام حياة سياسية وحريات عامة أو صحف معرضة ـ بعد إقصاء الشيوعيين ومطاردتهم ابتداء من العام 1978ـ وتحطيم الأسس التي قام عليها التعايش التاريخي السني ـ الشيعي، ولنقل خلخلتها بعد سلسلة من عمليات التهجير الظالمة إلى إيران، (والتي طاولت المئات الآلاف من التجار الشيعة والمواطنين الفقراء بحجة أصولهم الفارسية ثم مع الحرب العراقية ـ الإيرانية التي خلقت وضعاً ثقافياً ونفسياً محتقناً لشدة الالتباسات وكذلك على أثر تدمير الحركة القومية الكردية قبل سنتين من ذلك مع اتفاقية الجزائر في العام 1977 مع الشاه) فقد حدث تصدع مخيف في العلاقة بين الدول والمجتمع. في هذا الإطار، جاءت سنوات الحرب الطويلة مع إيران لتعمل في اتجاه واحد: تعظيم سيطرة الدولة، وتحويل نفوذها في المجتمع إلى قوة طاغية، تضيّق الخناق في كل لحظة من

لحظات حضورها المُهيمن والمُزمجر في المجتمع، على تطلعات وأحلام الملايين من العراقيين. وفي كل لحظة أيضاً من هذا الحضور الرهيب للدولة المتغولة، كانت هناك تطلعات جديدة تموت اختناقاً تحت ضغط التزمت والتعصب الأعمى للأيديولوجيا.

وبينما راحت الدولة تستثمر إمكانياتها المالية الهائلة لتحقيق تفوق عسكري سريع على إيران، بإنشاء المصانع الحربية وتطوير المؤسسات الخاصة بالمجهود الحربي؛ تراجعت حينئذٍ، وإلى حد كبير المشاريع العمرانية والمدنية الحديثة، وتمزّقت أكثر فأكثر الروابط داخل المجتمع بفعل النتائج المأسوية للحرب، وطاولت وآثارها الكارثية نسيج القيم التقليدية والثقافية القديمة. هذا التصدع في العلاقة بين المجتمع والدولة، كان ثمرة سياسات فشلت في إدراك الوظيفة التاريخية للدولة، التي أصبحت حينئذٍ دولة الحزب الجماهيري الواحد. سوف يؤدي ذلك، وسريعاً، إلى نوع من الانفصال غير المسبوق: إذ أصبح لدى الدولة مجتمعها الخاص المُنفصل عن المجتمع الحقيقي والكبير. إنه مجتمع على غرار وصورة المجتمع العقائدي الذي بناه الحزب؛ صورة مصغرة عنه وحسب. ولسوف يواصل هذا المجتمع الخاص انعزاله عن المجتمع الحقيقي، بينما ستندفع طبقات وفئات اجتماعية متزايد متزايدة نحو التهميش السياسي والاجتماعي. وهذه ستولد في صفوفها مادة جماهيرية جديدة من الفقراء والمحرومين والمُهمشين، لا تكف عن التطلع إلى حلول خلاصية من الأوضاع الخانقة.

من رحم هذه البيئة المُتخمة بالمُهمشين والمُعذبين ـ بالحرب الطويلة مع إيران ـ ومن رحم فشل برامج التنمية، وهيمنة الحزب الواحد كذلك، ستولد الموجة الجماهيرية الثالثة وتترعرع نزعات التطلع إلى إشباع الهويات المذهبية في مجتمع تعاظمت فيه إمكانيات الانقسام. في الماضي جرى اختزال فكرة التحديث إلى مشروع إصلاح سياسي، كما في مشاريع الوزارات المتعاقبة في

العراق الملكي سنوات 1921 – 1958. وهكذا، اضر حدث انعطاف آخر في فكرة الإصلاح المختزلة هذه، حين تمّ توجيه الأبصار إلى تحديث الدولة مقابل إضعاف المجتمع. وهكذا، وخلال ما يزيد عن ثلاثة عقود، كان الهدف الذي نشدته أفكار الإصلاح هو استئصال داء الإجرام السياسي حسب تعبير نوري السعيد. وبالطبع لم يُطاول هذا المشروع الذي ظل نظرياً إلى النهاية، لا الهياكل ولا البُنى ولا المفاهيم إلا في حدود سطحية وهامشية. وإلي هذا كله تم اختزال التحديث إلى مشروع عسكري الطابع لتجديد جهاز الدولة وتعظيم سيطرتها على المجتمع. ولذلك ظل العراق خلال حقب طويلة حبيس طموحات غير قابلة للتحقيق. وباستثناء فترات عابرة، شهدت البلاد خلالها تغيراً حقيقياً في التعليم ومستوى الخدمات الصحية، وإنشاء بنية تحتية بدائية بفضل مشاريع مجلس الأعمار التي أخرجتها ثورة تموز/ يوليو 1958 من الأدراج؛ فإن أي محاولة جدية لتحديث الدولة ـ ونحن نتحدث عن تحديث الدولة حصراً ـ لم تجرِ في العراق إلا مع صعود البعث إلى السلطة مجدداً.

في السبيعنات من القرن الماضي، قاد الرئيس العراقي صدام حسين ـ نائب الرئيس البكر عندئذٍ ـ أول وأكبر عملية تغيير في بُنى الدولة. كان تحديث بنى الدولة الذي قام به البعثيون بجرأة، والذي لعب في صدام حسين دوراً محورياً، يتمثل ويتجسد في صورة تعبير عن هاجس أمنى في الصميم؛ إذ استهدفت سلسلة من التدابير الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبالدرجة الأولى خلق مجتمع دولة قوي وثري أكثر ارتباطاً، من حيث المصالح المباشرة، بالأجهزة والمؤسسات الحزبية والأمنية. وهذا ماعرف تالياً بسياسة التبعيث، التي هدفت بدورها إلى إنشاء روابط وثيقة وجديدة بين الدولة من جهة، ومجتمعها الخاص من جهة أخرى. ومع ذلك لا يمكن تجاهل حقيقة أن الخطط والبرامج الاقتصادية، مكنت العراق فعلياً من الانتقال خلال بضع سنوات من

دولة عالم ثالثية طرفية بطيئة التطور، إلى مصاف دولة لها مؤهلات وإمكانيات التطور السريع في شتى المجالات. بيد أن هذا التغيير الذي نسف الأسس القديمة للدولة ومؤسساتها؛ وأعاد تركيبها كقوة متغولة وأخطبوطية، ظل متعثراً في ميدان التحويل المدني للمجتمع واصدم بجملة من المعوقات الداخلية. هذه المعوقات سوف تتلقى ومنذ وقت مبكر، ضربات متتالية مصدرها الخارج، الذي ظل ينظر بقلق لتسارع وتيرة التنمية والنجاحات المذهلة التي أنجزتها الخطة الانفجاري، حيث شهد العراق تزايداً مُطرداً في عدد الجامعات والمدارس البولتكنيكة، وتحسناً ملحوظاً ولكن محدوداً في الحياة اليومية، يُضاف إليها نجاح العراق في التخلص من الأمية وحصوله على جائزة اليونسكو، وفوق ذلك كله ظهور جيش من العلماء والكادرات الفنية في شتى المجالات. وخلال أقل من عقد واحد من السنين 1980 - - 1990، أصبح لدى العراق جيش من نحو خمسة عشر ألف بالمقاييس العالمية(ونحو 500 عالم بالمقاييس الأمريكية) في كافة مناحي الحياة المدنية والعسكرية، كما انتشرت المصانع والمعامل والمنشآت المدنية الحديثة وما يزيد عن 300 مصنع حربي. بيد أن هذا التقدم في برنامج تحديث بُنى الدولة، لم يترافق، كما يلزم، مع التحويل الجذري في الحياة المدنية؛ فقد بقيت البنى الاجتماعية متخلفة وأقل مدنية حتى من بعض بلدان الجوار. كانت فكرة التحديث بالنسبة للبعث، وكما تجسدت في أرض الواقع، تعني شيئاً واحد: إنشاء منظومة من المرتكزات التي تساعد في ظهور بلد قوي عسكرياً، يمتلك جيشاً من العلماء والتقنيين الممتازين. وهو ما أدّى، وفي خاتمة المطاف، إلى ظهور مجتمع ضعيف ودولة شديدة البأس.

لقد أصبح المجتمع منذئذٍ يرتعد خوفاً في مواجهة دولة أخطبوطية. ولذا؛ ظل مفهوم الحداثة الأيديولوجية هذا، مُسيطراً على فكر وعقل النخبة السياسية الحاكمة والمعارضة على حدٍ سواء، إن مفهوم الحداثة الأيديولوجية

كما يتجلى في الخطاب السياسي المعارض طوال سنوات 1978 – 1990 بالكاد يفترق عن مفهوم السلطة؛ وهذا أمر مفهوم لأن المنطلقات الفكرية كانت واحدة في الحالتين. على الطرف الآخر- المعارض لسياسة البعث ـ كان الشيوعيون المتحالفون مع الأكراد يقودون منذ نهاية الثمانينات من القرن الماضي تياراً يدعو، ومن منظور اقتصادي، إلى بديل عن برنامج البعث مُستمد في الجوهر من حلول سبق للاتحاد السوفياتي ـ والمنظومة الاشتراكية في أوروبا الشرقية ـ تجريبها وتذوق طعم فشلها. لكن ومع انهيار الاتحاد السوفياتي وجد الشيوعيون العراقيون أنفسهم في قلب موجة جديدة من الدعوات إلى حلول ليبرالية اقتصادية لمأزق العراق. ولذا أسرعوا الخطى للسير على الطريق ذاتها التي سوف يسير فيها دُعاة الليبرالية في المعارضة. وكان من المثير للدهشة أن يُسارع عامر عبد الله أحد أبرز وجوه الحزب الشيوعي التاريخية، إلى نشر سلسلة من المقالات ـ سوف تصدر لاحقاً في كتيب ـ يدعو فيها، فعلياً ولكن بصورة غير مباشرة وتحت ستار الالتحاق بالنظام العالمي الجديد والتناغم مع التطورات العالمية؛ إلى الاستسلام الجماعي الفكري والثقافي الشامل للحل الليبرالي الغربي. تلقى الحزب الشيوعي هذه الدعوة الصادرة عن أحد قادته التاريخيين بالصمت، ولم يتول أيّ من مثقفي الحزب الرد عليها أو تطوير نقاش فكري مع موضوعاتها. عنى هذا انتصاراً فكرياً لامعاً لليبرالية الغربية داخل الحزب الشوعي، على ماركسية متحفية محنطة ومُتلاعباً بموضوعاتها الكبرى. ولكنه كان انتصاراً عقيماً على المستوى الفكري لأنه لم يولد نقاشات أو سجالات فعالة، كما لم تنبثق عنه أفكار جديدة تؤدي إلى تطوير فكر الحزب.

واحدة من أكثر منطلقات الحداثة الإيديولوجية هذه ـ في أوساط المعارضة ـ تجلت في وقت مُبكر، من خلال طرح سلسلة من الأفكار عن الخصخصة والليبرالية الاقتصادية وحل الجيش. وبينما كانت الدولة في العراق

تزداد قوة وجبروتاً، والمجتمع يضعف أكثر فأكثر، والنظام الاقتصادي المركزي يزداد تمركزاً؛ كان المعارضون العراقيون يطوون خطاباً، هو مزيج من التحريض الثوري القديم والدعوات المُشوشة لليبرالية الاقتصادية. على هذا النحو تلاقت الأيدولوجية الثورية الجماهيرية ـ كما نادى بها الشيوعيون ـ مع الليبرالية الغربية التي لطالما ناصبوها العداء. لقد اتحدتا داخل خطاب سياسي جديد. ولكن، أتضح مرة أخرى أن النخب العراقية السياسية والفكرية في الخارج، كانت أعجز من ا، تتلمس الصعوبات والمشكلات العويصة، التي راح العراق يغطس في أوحالها مع تفاقم النتائج المروعة للعقوبات الاقتصادية الدولية. ففي حين أخذت العقوبات الدولية القاسية تفتك بالمجتمع فتكاً رهيباً، وتندفع طبقات بأكملها إلى أوضاع مزرية من الإفلاس والفاقة والعوز ـ حتى أن الطبقة الوسطي أمحيت عن الوجود خلال سنوات الحصار ـ كان الخطاب الليبرالي الجديد بظلاله الثوروية الشاحبة والذي لوح به المعارضون، يتراءى كخشبة خلاص بالنسبة لكثير من الشيوعيين الأرثوذكسيين. أما داخل البلاد، فقد أتضح، وبفعل الهيمنة المُطلقة للرئيس على أجهزة الحزب والدولة، أن الحداثة الإيديولوجية قد غدت محصورة أكثر فأكثر، في نطاق مبدأ تعظيم سيطرة الدولة على المجتمع لمواجهة نتائج العقوبات الدولية، ولم تتخطَ، قط، نطاق تحديث آليات ضبط الأوضاع الداخلية اقتصادياً واجتماعياً؛ فظهرت سريعاً ـ نتيجة ذلك ـ أولى العلامات على تراخي قبضة السلطة في أحزمة الفقر. وعلى سبيل المثال؛ فإن مدينة الثورة (الصدر ـ اليوم) أصبحت ابتداء من التسعينات وبعد غزو الكويت، نموذجاً لتراخي قبضة السلطة، حيث راحت المافيات وعصابات الجريمة المُنظمة تعيث فساداً وتفرض سيطرتها شبه المطلقة على أسواق السلاح وتزوير الوثائق. في هذا الوقت، بدا أن مجتمع

المهمشين والمحرومين في بغداد، بات أكثر تنظيماً واتصالاً بالجماعات الدينية المناوئة للنظام.

إن فشل مشروع الحداثة الإيديولوجية، الذي عبر عنه ونادى به البعث، يتجسد في ارض الواقع وبأسطع ما يكون من التعابير، من خلال نموذج حزام الفقر في بغداد ـ مدينة الثورة ـ حيث الغالبية الشيعية التي تتجاوز مليوني إنسان تندفع نحو حافة اليأس والانفجار. وفي الجنوب وهو الخزان الشيعي ـ الثقافي والبشري الأكبر ـ تضاعفت النتائج المأسوية الناجمة عن الحرب مع إيران، ثم غزو الكويت وقمع ما يُدعى بالانتفاضة الشعبانية عام 1991 وغدت أوضاع السكان مثيرة للشفقة بكل المقاييس.

بالنتيجة ولدت وانهارت دولة كاريزمية، حلم بها العراقيون طويلاً، لبعث أمجاد بغداد العباسية والعراق البابلي ـ الآشوري القديم؛ ولكن لتستثمر بأقصى ما يمكن من السرعة والبراعة والقسوة، إمكانيات البلاد وثرواتها لإنجاز وتحقيق سيطرتها على المجتمع، وتسريح تحولها هي، وليس المجتمع، إلى جهاز رقابة صارم غير قابل للزحزحة؛ ومن غير أن تؤدي هذه السيطرة ـ في نهاية المطاف ـ إلى حلول جذرية لمشكلات كانت تزداد تفاقماً مع فرض العقوبات القاسية والظالمة على العراق. وإذا ما عدنا إلى الوراء قليلاً، أي إلى فترة الحرب مع إيران، فسوف نكتشف أبعاداً أخرى للحداثة الإيديولوجية؛ إذ يبدو أن سنوات الحرب الطويلة والمريرة مع إيران، لعبت بالضد من إرادة البعث في هذا الجانب. كان طموح البعث، كما عبر عنه مطلع السبعينات؛ يتصل عضوياً بفكرة الانتقال السريع بالبلاد إلى مصاف الدول الحديثة وتمدين المجتمع. وبصرف النظر عن موقف المعارضين من هذه الطموحات؛ فإن الأمر المؤكد هو أن هذه الأماني تحطمت في النهاية، وفي وقت مُبكر للغاية، على أ'تاب الخطأ الإستراتيجي بخوض الحرب مع إيران؛ ثم مع قرار غزو الكويت حيث

تلاشت، بعدئذٍ، وأمحيت كلياً مع سقوط بغداد في قبضة الولايات المتحدة الأمريكية.

لقد سقطت الدولة الكاريزمية أمام قوة الخارج ـ الغرب الذي عاشت أصلاً، تحت ظلال ثقيلة من الذعر والخوف والتوجس منه. وفي لحظات انهيار ومحو الدولة المروعة، هذه، ولد ملالي العراق الجدد. لقد دخلوا ميدان السياسة القديم وشقوا طريقهم إلى قلب الحشود الجماهيرية لقيادتها، ولكن تحت رايات سوداء وأناشيد دينية؛ تتحول السياسة في خضمها إلى عمل طقوسي وإلى مناحة جماعية كبرى.

تقرير عن مصادر الكتاب وهوامشه

لقد أملت علي طبيعة الكتاب وموضوعاته الفكرية المُثارة، وإلى حد بعيد، طريقة شديدة التقشف في استخدام المصادر التاريخية والسياسية. ويبدو أن هذه الطريقة كانت فعالة في جانب هام للغاية؛ إذ أمكن ـ بوساطة استخدام مُتقشف ومُحترس ـ تجنب الاستغراق في التاريخ وتفادي الخوض في مشكلات نقدية عويصة، تخص هذه الواقعة أو تلك؛ وصحة هذه الرواية أو تلك. هو أمر يقع، بكل تأكيد خارج نطاق استراتيجيات هذا النص. ومعلوم أن التاريخ الاجتماعي والسياسي العراقي يعج على نحو فريد ليس شأنه شان أي تاريخ آخر في الوطن العربي، بتناقضات وتباينات يستحيل في كثير من الأحيان التوفيق في ما بينها. إن الواقعة الخاصة ـ مثلاً ـ بأحداث الموصل وكركوك في نهاية الخمسينات من القرن الماضي، لا يمكن معالجتها في هذا الكتاب إلا من زاوية شديدة الاقتصار: أخذ الواقعة كما جرت بصرف النظر عن تبريرات الأطراف ووجهات نظرهم في أسبابها. بالطبع يمكن معالجة الواقعة نفسها بمناسبة أخرى وفي كاب خاص. أما في هذا الكتاب؛ فإن الطريقة المثلى هي في إنعام الفكر بدلالاتها في الأحداث وليس الإحداث نفسها، فهو ليس كتاباً في التاريخ، بمقدار ما هو كتاب يتأمل فيه وينعم الفكر في وقائعه.

المحتويات

الجاهيريات العنيفة

عرفَ التاريخ الاجتماعي ـ السياسي في العراق المعاصر ثلاث موجات جماهيرية كبرى، شكلت بمجموعها هذا التاريخ وطبعته بطابعها: الموجة الشيوعية (الحمراء) في نهاية الخمسينات من القرن الماضي، ثم الموجة القومية ـ العروبية (البيضاء) مع نهاية الستينات.

وأخيراً: الموجة الثالثة الإسلامية (الشيعية) مع بداية الاحتلال الأمريكي للعراق في نيسان/ أبريل 2003 والتي يسمّيها المؤلف بـ(السوداء) نسبة إلى لون الرايات الدينية؛ المرفوعة حتى اليوم في التظاهرات الجماهيرية.

انطلاقاً من هذه القراءة يقدم الكاتب العراقي فاضل الربيعي كتاباً جديداً مثيراً وجريئاً في نقده.

أفكار جديدة بكل ما في الكلمة من معنى؛ وقراءة جريئة وجذرية غير مسبوقة.

الناشر